KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT
FÜR KIRCHEN- UND GEISTES-
GESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON
HANS KOCH

4. JAHRGANG HEFT 3/4 1939/40

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 62

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1939/40, Heft 3/4

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyriós kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Sofia/Bulgarien, Bulevard Car Ferdinand 26. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

Das Fortleben der Gesamtantike in den griechischen Liturgien.

Bericht für den Internationalen Byzantinistenkongreß.

Von

Carl SCHNEIDER, Königsberg (Pr).

Mit 6 Abbildungen.

I.

Nicht zufällig ist das Mosaik die eigentümlichste und die das Wesen der Zeit am besten wiedergebende Ausdrucksform des Späthellenismus und des Frühbyzantinismus. Wie hier die verschiedensten Steine zu einem Ganzen zusammenfließen, so sind in den großen kulturellen und religiösen Schöpfungen die heterogensten Ströme und Bäche ineinander geflossen und zu einem neuen Ganzen geworden, für das wie kaum anderswo der alte Satz gilt, daß das Ganze immer mehr ist als die Summe aller seiner Teile. Auch die östlichen Liturgien sind solche Mosaikgebilde. Aber das Studium solcher Gebilde fordert eine ganz besondere Methodik. Es genügt nicht, und das ist die Arbeit eines Zweiges der liturgiegeschichtlichen Forschung, die Geschichte eines solchen Bauwerkes, soweit das möglich ist, chronologisch festzulegen und festzustellen, wann die einzelnen Steine eingefügt sind. Dadurch wird man dem inneren Verhältnis von Ganzem und Teil nicht gerecht. Es genügt aber ebensowenig, das Ganze auf sich wirken zu lassen und zu beschreiben, denn dadurch übersieht man, daß wir es eben mit einem Mosaik zu tun haben, dessen Eigenart die Kombination der Teile und ihr Verhältnis zum Ganzen ist. Wie ist — zunächst nur für die Erforschung der östlichen Liturgien — eine wissenschaftliche Methode zu finden, die das Gesamtgebilde nicht zu einzelnen Steinhaufen zerstört und die doch den Mosaikcharakter wahrt?

In meinen beiden Studien Katapetasma und Thymiamata im Kyrios[1] habe ich an zwei Einzelbeispielen eine solche Methodik auszuproben versucht. Es ist aber nötig, das einmal in einer kurzen Übersicht auf die Liturgien als Ganze auszudehnen. Das erfordert zunächst eine Warnung vor zwei Abwegen: 1. Jeder Versuch einer Ableitung auch bereits der ältesten östlichen Liturgien aus einer

[1] Kyrios, I (1936), S. 57—73; III (1938), S. 149—191, 293—311.

Wurzel ist aussichtslos. Weder der Mysteriengottesdienst,[2] noch das antike Theater,[3] noch die Synagoge,[4] noch auch rein biblisch-urchristliche Motive[5] genügen zum Verständnis des Werdens und Wesens der östlichen Liturgie. 2. Ebenso aussichtslos ist eine reinliche Scheidung in einzelne Elemente überhaupt. Schon der Streit, der immer wieder um einzelne Formen und Elemente entsteht, beweist das. Denn nur das Wenigste läßt sich wirklich eindeutig ableiten. In den meisten Fällen liegt es doch so, daß entweder eine Überdeterminierung der Einzelteile vorliegt, zum Teil schon vorgelegen hat, ehe sie in die Liturgien eingebaut worden sind. Wieviel Beziehungen schließt z. B. das Katapetasma untrennbar in sich: Mysterienanklänge, biblische, profan-theatralische, philosophisch-symbolische. Unmerklich ist das alles ineinander geflossen, und nur in seiner Synthese kann es voll verstanden werden. Andererseits stammen die Liturgien nicht aus verschiedenen Kulturräumen. So wichtig für die Einzelgeschichte die Unterschiede von syrisch-kleinasiatischen, ägyptischen und byzantinischen Liturgien sind — das Entscheidende sind sie nicht, denn in den Grundformen und im Ganzen ist die Einheit wahrhaftig stärker als die Verschiedenheiten.[6] Wir sehen daher hier auch ganz bewußt, soweit es möglich ist, von den Unterschieden ab. Das erklärt sich aber daraus, daß alle Liturgien aus einem im Grunde einheitlichen Kultur- und Religionsraum stammen: aus der Welt des Späthellenismus, d. h. der Welt, in der das Griechentum sich souverän alle vorhandenen Formen des Ostens und Westens aneignete und nach seinem Willen sich geistig dienstbar machte.[7] Die früh-

[2] Vgl. dazu *P. Trempelas*, Μυστήρια καὶ θρησκεῖαι καὶ Χριστιανισμός. 1932; *B. Heigl*, Antike Mysterienreligionen und Urchristentum, 1932; *G. Wobbermin*, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896; *P. Hendrix*, Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie: Byz. Zeitschr. 30 (1929/30); *S. Angus*, Mystery Religion and Christianity, 1925; *W. R. Halliday*, The Pagan Background of Early Christianity, 1925/26. Am umfassendsten und zugleich vorsichtig *Joh. Leipoldt*, Der Gottesdienst der älteren Kirche, 1937.

[3] *K. Holl*, Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, 2. Der Osten, 1928, S. 225—237. Seither oft ausgeschrieben.

[4] *W. O. E. Oesterley*, The Jewish Background of the Christian Liturgy, 1925; *E. v. d. Goltz*, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchr. Kirche (= TUNF 14), 1905.

[5] In besonnener Weise erörtert die ganze Frage nach dem Verhältnis der Liturgien zum Neuen Testament das klassische Buch von *H. Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, 1926. Seine Ergebnisse sind hier weithin vorausgesetzt.

[6] Eine Untersuchung, die die völkerpsychologische Grundlage der Verschiedenheiten prüft, sollte einmal gemacht werden. Sie hat Aussicht auf großen Erfolg, besonders da, wo, wie in Ägypten, Äthiopien oder Persien das Christentum zugleich nationale Bewegung wird. Besonders für einen guten Kenner des Koptischen läge hier eine reizvolle Aufgabe.

[7] Vgl. *C. Schneider*, Archäologie und hellenistische Religionsgeschichte. Bericht auf dem 6. Intern. Archäologenkongreß Berlin 1939: Forschungen und Fortschritte 1939 (im Erscheinen).

christlichen Liturgien auf griechischem Kulturboden — die römische Welt muß hier ausgelassen werden — spiegeln den Gesamthellenismus wider, der schon vor der Rezeption des Christentums eine hochsynthetische Kultur freilich immer unter griechischer Dominanz darstellt. Hier liegt geradezu die Bedeutung der griechischen Liturgieforschung für die Hellenismusforschung: von ihr aus kann das öde Schema: griechisch-orientalisch endlich einmal überwunden werden und gezeigt werden, daß der — übrigens schon weithin griechische Orient auch da, wo er formal aufgenommen wird, doch griechischen, freilich nicht klassizistisch verengten Geistesmächten dienen muß.[8] Wenn es also zunächst einmal nötig ist, ohne Rücksicht auf die einzelnen Abweichungen der Liturgien voneinander und zunächst auch einmal ohne Rücksicht auf die sehr schwierigen chronologischen Fragen — denn es wird niemals mit Sicherheit festzustellen sein, wann im Volk ein vorchristlicher Brauch christlich ist, weil hier fast alle Übergänge fließend sind und eine sehr lange Zeitspanne von vielen Jahrhunderten brauchen — zu fragen, welche Seiten des antiken vorchristlichen Lebens spiegeln sich in den Liturgien wider, dann kann es sich nicht um die atomisierende Analyse handeln, etwa im Sinne der alten kausalen Religionsgeschichte, sondern dann sind nur die Strukturverwandtschaften, die sich oft genug klar abheben, aufzuspüren.[9]

Vier starke antike Grundpfeiler tragen die östlichen Liturgien; der religiöse Platonismus, die Mysterienliturgie, der Herrscherkult im weitesten Sinne und die beiden Testamente.

II. Plato und der Platonismus.

Von Paulus[10] über den Pseudoareopagiten[11] bis in die endgültige Festlegung der Liturgien begegnen wir immer wieder platonischen Schemata. Ein Satz wie der von *Dirlmeyer:* „Im mittleren Platonismus bleibt von dem Ganzen der platonischen Philosophie nur noch

[8] Schön gesehen hat diese umschaffende Kraft des Griechentums neuerdings *H. Thiersch*, Die Kunst der Griechen und der alte Orient: Antike, 9 (1933), S. 203—244.

[9] Die chronologischen Fragen sind in vielen Fällen eine hoffnungslose Crux, und es ist nötig, das einzusehen. Hier ist noch viel entsagungsreiche Arbeit zu leisten. Vor Fehldatierungen und Anachronismen (wie sie z. B. die rabbinische Forschung nur allzu oft begeht) schützt am besten eine möglichst vollständige Vergleichung alles Materials, insbesondere auch des Archäologischen. Aber wir besitzen ja noch nicht einmal eine zusammengeschaute frühchristliche Literatur- und Liturgie- und Kunstgeschichte. Auf dem Gebiet der hellenistischen Religionsgeschichte liegt es hier besser.

[10] *C. Schneider*, Thesen zum paulinischen Idealismus. D. Pfarrbl. 39 (1935), S. 530 f.

[11] *H. Koch*, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zu Neuplatonismus und Mysterienwesen, 1900. Als Zwischenglieder sind aber — gegen Koch — die Alexandriner mindestens ebenso wichtig wie die Neuplatoniker; vgl. etwa Clem. Alex. strom. 1, 51, 27—53, 26; 5, 11, 73—76.

die Unsterblichkeitslehre übrig und die Philosophie wird definiert als Loslösung der Seele vom Körper",[12] ist falsch. Denn die außerchristliche wie die christliche Spätantike lebt ja geradezu von den großen platonischen Grundformeln: dem Schema oben-unten, Idee-Hyle, Urbild-Abbild, dem Abstieg-Aufstiegsschema, dem Gleichnischarakter des Empirischen, der Möglichkeit der Anamnesis und schließlich auch der freilich vielfach modifizierten platonischen Unsterblichkeitslehre. Paulus und der Johannesapokalyptiker hatten das Schema oben-unten ganz im platonischen Sinne ins Christentum eingeführt;[13] der Areopagite hat es auf genaue Analogieformeln von himmlischer und irdischer Liturgie und Hierarchie ausgedehnt.[14] Die untere liegt noch in den Fesseln der Hyle — um des Menschen willen.[15] Paulus hatte den Abstieg der Idee in die Hyle durch den Abstieg des Christus personifiziert,[16] in der östlichen Liturgie ist er Ausgangs- und Mittelpunkt der gesamten Eucharistie. Der Abstieg des On in das Me On Brot, Wein und Wasser ist ohne das platonische Schema nicht zu verstehen. Aber schon Chrysostomos sieht die Liturgie ganz unter dem Bild des göttlichen Abstiegs,[17] der Areopagite hat das nur im Sinne des religiösen Platonismus auf sein ganzes Stufenschema ausgebreitet:[18] Gott paßt sich durch die verschiedenen Stufen seines Abstiegs unserer hylischen Natur auch in der Liturgie an.[19]

Platonisch ist aber auch die Überwindung des Abstiegs durch den Aufstieg. Aus der Hyle muß es wieder emporgehen zu dem ewigen Reich der Idee. Steigt in der griechischen Liturgie Gott herab, so steigt der Mensch in ihr empor. Auch diese Seite der Liturgie hat der Areopagite am klarsten erfaßt. Aus den stofflichen Bildern der Liturgie steigt der Geist empor zum Geistigen;[20] durch sie hindurch geht es zu den ewigen, immateriellen Urbildern,[21] vom Bildhaften zum eigentlich Wesenhaften,[22] vom Äußeren zu den Archetypen.[23] Von Stufe zu Stufe geht es höher hinauf, so wie die

[12] *F. Dirlmeyer*, Peripatos und Orient. Antike 14 (1938), S. 120—136.

[13] Z. B. 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; das durchgehende Schema der Apokalypse; Joh. 3, 31; 8, 23; 19, 11; *H. Koch*, a. a. O., S. 134—197.

[14] Cael. hier. 1, 3.

[15] Eccl. hier. 1, 1.

[16] 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 6—11.

[17] Hom. in Ephes. 3, 5; in 1. Kor. 27.

[18] Cael. hier. 1, 3. Die formale Gliederung ist durch Vermittlung des Neuplatonismus, insbesondere des Proklus, zu dem Areopagiten gekommen; die Sache selbst aber ist zuletzt immer platonisch. Insbesondere ist natürlich, wie längst bekannt, der mechanische Dreierrhythmus erst neuplatonische Künstelei. Vgl. *Koch*, a. a. O., S. 174—178, u .ö.

[19] Eccl. hier. 1, 5.

[20] Eccl. hier. 1, 3. Vgl. *Koch*, a. a. O., S. 190.

[21] Eccl. hier. 1, 4. Zugrunde liegt wohl *Plato*, Phaidr. 250.

[22] Cael. hier. 2, 5. Vgl. *Koch*, a. a. O., S. 198—208.

[23] Eccl. hier. 3, 3, 1.

Engel ständig in kreisförmigen Bewegungen nach oben streben[24] bis zu der echt platonisch verstandenen *ἀφομοίωσις* mit Gott.[25]

Daraus ergeben sich zwei weitere platonische Grundbegriffe für die Liturgie: der Gleichnischarakter des Empirischen und die Bedeutung der Anamnesis. Schon die Bezeichnungen *ἀντίτυπος* für das Brot und *ὁμοίωσις* für den Kelch oder, wie in der Basiliusliturgie, *ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος* sind nur vom platonischen Denken her zu verstehen, und wieder hat das der Areopagite nur zum System erhoben: die Schönheiten der sichtbaren Liturgie sind Abbilder der unsichtbaren Herrlichkeit[26] bis auf alle Einzelheiten,[27] auch der Nebengottesdienste. Doch ist das nicht erst nachträgliche Reflexion: schon bei Clemens Alex. und Cyrill finden wir genau das gleiche.[28]

Als Anamnesis im platonischen Sinne hatte bereits Paulus das Abendmahl in seinen griechischen Gemeinden verstanden wissen wollen:[29] auf dem Weg der Anamnesis vereinigt sich der in der Hyle Gefesselte wieder mit der Idee, der vom Herrn Ferne wieder mit dem pneumatischen Herrn.[30] In den Liturgien wiederholt sich vor allem seit der Jakobusliturgie die Formel *μνημονεύσωμεν* immer mehr; die Anamnesis führt jetzt nicht nur zu Christus, sondern auch zur Theotokos und allen Heiligen.[31] Der Areopagite hat auch das bewußt gesehen.[32]

Formeln, die von der platonischen Art der Unsterblichkeitslehre herkommen, finden sich, wenn nicht seit Paulus,[33] so doch mindestens seit Cyrill in liturgischer Verwendung vor allem im Totenritual,[34] sie wirken aber bis in die Grablegungsanamnesis der Chrysostomosliturgie hinein.[35] Auf die große Bedeutung der Pamphyliervision aus dem platonischen Staat[36] hat schon *H. Koch* genau hingewiesen.[37]

---

[24] Cael. hier., 15, 1.
[25] Eccl. hier. 2, 2, 1.
[26] Cael. hier. 1, 3; eccl. hier. 1, 2.
[27] Vgl. eine charakteristische Stelle zum Begräbnisritual: Eccl. hier .7, 3, 7; zum Taufritual *Koch*, S. 165 ff.
[28] Z. B. Cyrill cat. myst. 3, 1 f.; Clem. strom. 6, 13; Greg. Nyssa vit. S. Ephr. MSG. 46, 849 C. Auch im Euchol. Serapions heißt das Brot *ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς* (*Wobbermin, 1*).
[29] 1. Kor. 11, 24 f.
[30] Vgl. *C. Schneider*, Paulusfragen, 2. A. 1938.
[31] Jakobusliturgie: *Brightman* 48.
[32] Eccl. hier. 3, 3, 12.
[33] 2. Kor. 5, 1—10.
[34] Cyrill cat. 18, 19; Dion. Areop. eccl. hier. 7, 1. 1.
[35] Deutliche Nachklänge von Plato resp. 10, 614 ff., Chrysostomoslit.: *Brightman* 361: *ἐν τάφῳ σωματικῶς, ἐν ᾅδου δὲ μετὰ ψυχῆς.*
[36] Resp. 10, 614 ff.
[37] A. a. O.

Die Frage, was hier unmittelbar aus Plato entlehnt ist oder was mittelbar und neuplatonisches Allgemeingut ist, läßt sich natürlich nicht sicher beantworten. In den meisten Fällen wird wohl das letztere in Frage kommen. Immerhin lebt in der Ostkirche das Bewußtsein der Dankbarkeit gegen Plato fort: die Nikolajkirche des Novgoroder Vjazickijklosters und die Kathedrale von Pskov zeigen noch heute ein Platobild, der Sofijskij Sbornik sogar neben einem Platobild eins des bedeutendsten mittleren Platonikers Plutarch.[38]

III. Die Mysterienreligionen.

Der zweite Grundpfeiler ist die immer mehr sich vereinheitlichende Liturgie der hellenistischen Mysterienreligion.[39] Denn bei allen Verschiedenheiten im einzelnen darf diese Einheit nicht übersehen werden. Sie erklärt sich einmal aus der großen synthetischen Kraft des Griechentums,[40] andererseits aber aus der weithin gemeinsamen seelischen Grundlage im hellenistischen Raum. Schon seit den apostolischen Konstitutionen[41] begegnet ja μυστήριον als Terminus für die Liturgie. Die entscheidende Grundlage jeder Mysterienliturgie ist aber der Hieros Logos, der Bericht über Leben, Sterben, Auferstehen des Kultgottes und der Einsetzung seiner heiligen Mysterien,[42] der vom Hierophanten erzählt und erklärt oder symbolisch dargestellt wird. Schon Paulus hat den Hieros Logos in die Herrenmahlliturgie eingeführt,[43] und seither ist die eigentliche θεοφάνεια des östlichen Gottesdienstes immer irgendwie mit dem Kultlogos verbunden. Der Areopagite hat bereits die Liturgie geradezu als Darstellung der

[38] *F. Haase*, Die russische Ikonostase: Lit. Zeitschr. 1 (1929), S. 163 ff. Zur Vermittlung durch den Neuplatonismus außer *Koch* pass. auch *G. Anrich*, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, 1894, S. 72 f.

[39] Zuerst sind diese Dinge grundsätzlich richtig von *G. Anrich* (s. Anm. 38) gesehen worden. Daß sie seither durch das zahllose neue Material bestätigt wurden, zeigt die Bedeutung seines Buches noch heute.

[40] Vgl. Anm. 7. Richtig schon *Anrich*, a. a. O., S. 235 f.

[41] 8, 6, 8 f., 14. *Koch*, a. a. O., S. 96, stellte schon „die auffallende Erscheinung, daß dieselben Väter, welche die Mysterienanstalten perhorrescierten, die Mysteriensprache sich kühn aneigneten“, fest. Sein Material bildet die Grundlage zu allen späteren Untersuchungen.

[42] Schon in den hom. Hymnen haben wir solche Hieroi Logoi vor uns. Dann sind sie immer nach den Bedürfnissen verändert worden. Einige Beispiele der hellenistischen Zeit: Pausan. 8, 15, 1; 53, 1; Plut. def. orac. 14, 21; Isid. et Osirid. 27; Ovid fast. 3, 699 ff. Unter den hermetischen Traktaten trägt einer die Überschrift Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου ἱερὸς λόγος. (*W. Scott*, Hermetica, I, 394.)

[43] 1. Kor. 11, 23—26. Den Befehl, bei der Herrenmahlfeier den Herrentod zu verkünden, meint nichts anderes als ganz konkret eine Rezitation irgend einer, wohl noch sehr freien Form der Passionsgeschichte im Sinne der späteren Konsekrationsformeln und Anamnese.

heiligen Geschichte aufgefaßt.[44] Mindestens dreimal wird in der Markusliturgie der Hieros Logos vorgetragen,[45] ebenso in der Jakobusliturgie,[46] in der Chrysostomos- und Basiliusliturgie.[47] Die gegebenen Stellen der Liturgie sind dafür naturgemäß der kleine Einzug, Praefation, Konsekration, Anamnese und Epiklese; hier finden wir den Kultlogos auch fast regelmäßig.[48] Nicht einmal die Naturbeziehungen der Mysterienkultlogoi fehlen dabei; Korn und Wein waren ja in der Liturgie vorhanden, und Stellen wie Joh. 12,24 oder 1. Kor. 15,37 boten gute Anknüpfungsmöglichkeiten: so hat auch schon das Euchologium Serapions diese Bilder eigenartig mysterienhaft verwendet.[49] Das unlösliche Verhältnis von Gott und Göttin — sei es nun Muttergöttin oder Gottesgeliebte — in der Mysterienliturgie hat aber die Aufnahme der Gottesmutter in die christlichen Liturgien bis hin zum Entstehen der Deisis entscheidend bestimmt.[50] Beliebt ist der Altersbeweis in den Hieroi Logoi: auch spät auftauchende Mysterien bemühen sich, vetustus zu sein;[51] daher führt schon das Gebet der Taufbewerber in apost. Konst. 8 einen langen Altersbeweis, der bis Abel zurückführt.[52]

Zur Mysterienliturgie gehören all die Formen und Formeln, die das Geheimnisvolle unterstreichen. Auch die christlichen Mysterien sind *ἄρρητα,* wie es bereits im Euchologium Serapions heißt.[53]

---

[44] Eccl. hier. 3, 3, 11 f. Wie bei Paulus 1. Kor. 11, 23 ist es die *τελετῆς παράδοσις*, die der Mathematiker Theo von Smyrna (1, 18) als einen der fünf Teile der Myesis kennt.

[45] In den Gebeten des Kleinen Einzugs: *Brightman* 115—118, Anamnese und Epiklese: *Brightman* 131—134, im Gebet anax megiste der Schlußliturgie: *Brightman* 142. Aber schon Apost. Konstit. 8, 10 völlig entwickelt während der Konsekration mit anschließender Anamnese und Epiklese.

[46] In den Gebeten des Kleinen Einzugs *Brightman* 33—35 (noch der späte Hymnus Monogenes ist an dieser Stelle nur eine Zusammenfassung der Rezitation des Hieros Logos); zur Einleitung des großen Einzugs: *Brightman* 41; Epiklese, *Brightman* 52—54.

[47] Vor und während des Kleinen Einzugs: *Brightman* 368 f., wiederholt während der Konsekrationsakte und Anamnese, besonders schön in der Basiliuslit., *Brightman* 392—397.

[48] Später wird er dann in der Prothesis wiederholt. Hierher ist er aber durch das Gesetz der Reduplikation gekommen, das überhaupt die Erweiterung der Prothesis bestimmt hat. Zur Anamnese vgl. *Lietzmann,* Messe und Herrenmahl 50—57.

[49] *Wobbermin* Nr. 7.

[50] Älteste ausdrückliche liturgische Verwendungen (außer im Taufbekenntnis): *Brightman* 483 (Joh. Damascenus), 495 f. (Cod. Sin. 1040), 548 (Cod. Basil. Falasc. byzant.); 550 (MS Paris Graec. 2509 byzant.), 33 (Jakobuslit.), 40 (Jakobuslit.), 47 (Jakobuslit.), 51, 66 usw.

[51] Vgl. etwa die Inschrift eines der Mithräen von Ostia: Not. scavi 1924, S. 73: Deum vetusta religione in velo formatum et umore obnubilatum marmoreum cum throno omnibusque ornamentis.

[52] 8, 5. Das Vorbild geben schon einige Reden der Act., bes. Act. 7, 1—53.

[53] *Wobbermin* 7 und 8. Ferner vgl. Syr. Rekognit. (ed. *W. Frankenberg*), TU 4, 3 (1937), 3, 1 f. Dion. Areop. eccl. hier. 1, 5. Vgl. *Koch,* a. a. O., S. 108—123.

Darum übernehmen sie bereits in den apost. Konstitutionen zweimal das allgemein hellenistische Zutrittsverbot, das aber schon die Didache beeinflußt hat[54] und das seine charakteristische Mysterienformulierung in der Jakobusliturgie behalten hat: *Μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀμυήτων, μή τις τῶν μὴ δυναμέων ἡμῖν συνδεηθῆναι. Ἀλλήλους ἐπίγνωτε. Τὰς θύρας. Ὀρθοὶ πάντες.*[55] Damit hängt das ebenfalls allgemein hellenistische Gebot der Geheimhaltung zusammen, das besonders der Areopagite in Mysterienterminologie einschärft.[56] Hierher gehören die Riten des Verhüllens und Enthüllens.[57] Schon beim Areopagiten spielen sie eine liturgisch wichtige Rolle;[58] er formuliert einmal geradezu klassisch mysterienhaft: *αὐτὴν ἐφ ἑαυτῆς ἀποκαλυψαμένην τὰ παραπετάσματα θεώμενοι τὴν μακαρίαν ἀποστίλβουσαν ἐμφανῶς αἴγλην, καὶ τῆς ἀπερικαλύπτου τοῖς νοεροῖς ἀποπληροῦσαν ἡμᾶς εὐωδίας.*[59] Noch in der Liturgie der vorgeweihten Gaben ist es von höchster Wichtigkeit, daß die Elevation, wie wir es bei Isis kennen,[60] mit einem Ritus der Verhüllung vorgenommen wird (Abb. 1). Auch der gesetzliche Zug, alles liturgisch aufs genaueste bis in die Einzelheiten auszuführen,[61] gehört der allgemeinen Mysterienart an. Hinter dem allen aber steht als Grundgefühl der numinose Schauer des Mysten vor und bei der Feier im Adyton, den die Jakobusliturgie[62] wieder am schönsten aufbewahrt hat und der noch im Cherubikon einen wirkungsvollen Ausdruck gefunden hat.[63]

Da die Kirche schon sehr früh die beiden Hauptweihen der Mysterien, die Myesis und die wiederholbare Telete über-

---

[54] Apost. Konst. 8, 10, 12; vgl. auch 8, 43. Eine schöne neuere hellenistische Geheimhaltungsformel mit anschließender Sphragisierung vermutlich aus einer mithrischen Liturgie: *F. Cumont*, Un fragment de Rituel d' Initiation aux mystères: Harvard Theol. Rev. 26 (1933), S. 151—160. Bekannte Fernhalteformeln bei *F. J. Dölger:* Antike und Christentum 1 (1929), S. 171—173. Did. 10: *εἴ τις ἅγιος ἐρχέσθω εἴ τις οὐκ ἔστι μετανοείτω.*

[55] *Brightman* 41. Ähnlich die Katechumenenentlassung aller anderen Liturgien.

[56] Eccl. hier. 2, 1 f.; 1, 1; cael. hier. 2, 5. Aber auch schon in Cyrill Jer. pass.

[57] Darauf wies zuerst *Joh. Leipoldt* genauer hin, vgl. War Jesus Jude, 1923, S. 41 ff. Das Gotteserlebnis Jesu im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte, 1927, S. 1 ff., vor allem Die Rel. in der Umwelt des Urchr., 1926, IX.

[58] Eccl. hier. 3, 2.

[59] Beim Ritus der Myronweihe eccl. hier. 4, 3, 2.

[60] Wandgemälde Herkulaneum: *W. Helbig*, Wandgemälde Campaniens (1868), S. 1111.

[61] Vgl. Dion. Areop. cael. hier. 3, 2.

[62] Vgl. *Brightman* 33: *ἔμφοβοι καὶ ἔντρομοί ἐσμεν μέλλοντες παρεστάναι τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ.*

[63] *σιγησάτω πᾶσα σὰρξ βροτεία καὶ στήτω μετὰ φόβου καὶ τρόμου.* Man vgl. den numinosen Charakter des Beginnes einer Mysterienhandlung schon Aristoph. Pax 955 ff., vgl. *P. Stengel*, Zu den griech. Sakralaltertümern: Hermes, 59 (1924), S. 307—321.



Abb. 1

Elevation des heiligen Wassers mit verhüllten Händen im Isisgottesdienst (Herculaneum, jetzt Neapel, Museo Nazionale).



Abb. 2

Isispriesterin mit Orarion
(Ägypt. Abteilung der staatl. Museen, Berlin, Inv. Nr. 19 581.
Phot. des Museums).

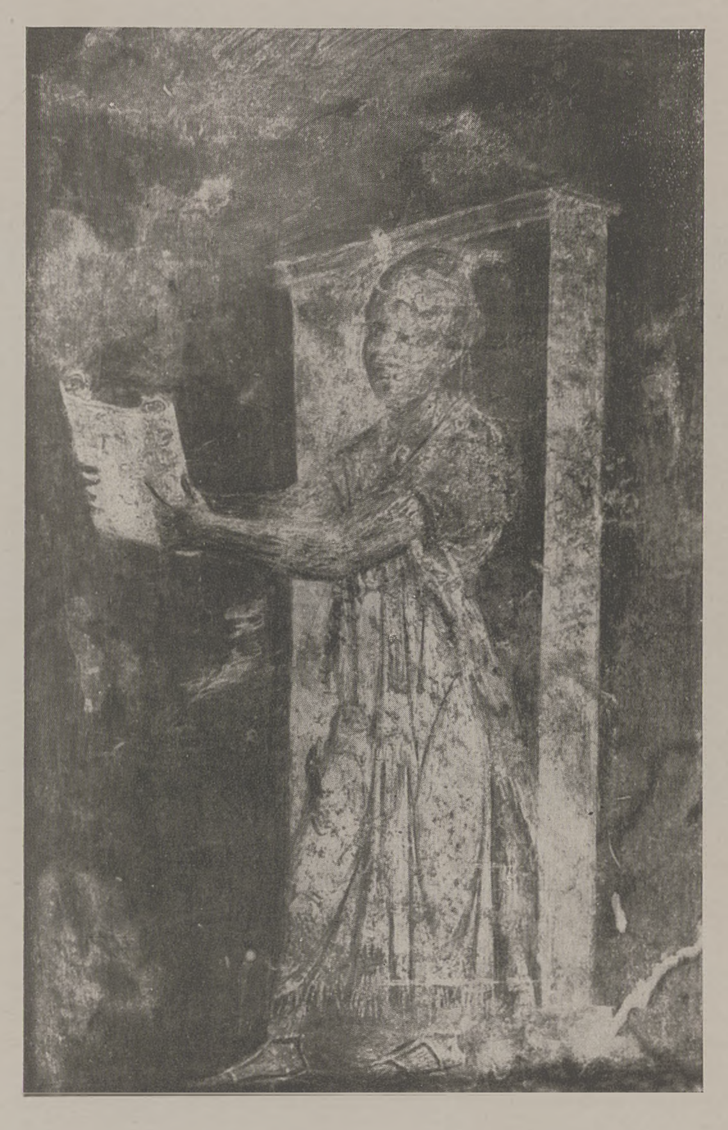


Abb. 3

Lektor der Isismysterien

[Neapel, Museo Nazionale. Phot. Archäol. Inst., Königsberg (Pr)].



Abb. 4

Kybelepriester mit Epimanikien

[Rom, Isola Sacra. Phot. Neutest. Sem. Univ. Königsberg (Pr)].

nahm,[64] wird die Taufe immer mehr einer Mysterienweihe angeglichen; schon die apostolischen Konstitutionen sprechen ganz unbefangen liturgisch von Einweihung[65] und ähnlich Serapion;[66] bei dem Areopagiten kann man die Taufliturgie schon nicht mehr von einer Mysterienweihe unterscheiden.[67] Sogar das dem christlichen Kirchengebäude an sich fremde Adyton fehlt in den Texten nicht.[68] Das christliche Kultmahl aber wurde zur *τελετὴ τελετῶν*,[69] zur Telete schlechthin. Die Anfänge hierzu liegen schon ganz deutlich bei Justin.[70]

Von den in allen Mysterien vorhandenen sonstigen Feiern hat die Kirche besonders die Prozessionen aufbewahrt: in der Ostkirche sind sie ja in den Einzügen geradezu in den Mittelpunkt der Liturgie gerückt. Wie noch zu zeigen sein wird, kommen sie nicht vom Theater her, sondern von den Mysterienreligionen.[71] Unaufhörlich strömt die ganze Sinnlichkeit von dort her in die Liturgie ein; wie rasch das gegangen ist, beweist etwa Cyrill von Jerusalem.[72]

An die Stelle der altchristlichen charismatischen und der römischen juristischen Ämter treten daher in der Ostkirche die verschiedenen Weihegrade der Mysterien, ein noch kaum beachteter Unterschied. Zum Verständnis des Katechumenenproblems ist es sehr wichtig, sich vor Augen zu halten, daß an die Stelle des Gegensatzes Christ-Nichtchrist der Geweihter-Nichtgeweihter tritt. Liturgiegeschichtlich ist das bei Cyrill wie bei Serapion faßbar.[73] Wieder haben wir den Höhepunkt der Entwicklung bei dem Areopagiten: aus dem charismatischen Lehrer oder dem juristisch mit Lehrfunktionen beauftragten Priester wird der durch höhere Weihen „geschaffene" *ἱεροτελεστής* und um ihn gruppiert sich die ganze Hierarchie der verschieden ge-

---

[64] Die Termini sind nur Hilfsbegriffe; in den Quellen gehen sie durcheinander. Doch hat sich diese Verwendung durch *Joh. Leipoldt* eingebürgert.

[65] 8, 15.

[66] *Wobbermin* 15 f., vgl. auch 11; das Gebet beschreibt genau den Vorgang einer Mysterienweihe.

[67] Eccl. hier. 2, 1: sie ist *μυστήριον φωτίσματος* oder *φώτισμα τελουμένων* oder wie die Isisweihe *ὁδός* 2, 3, 2. Wörtliche Parallelen zur Isisweihe des Apuleius in 2, 3, 4—8. Ein *μεμυημένος* muß Pate sein (2, 2, 2). Auch die Frage *τί βουλόμενος ἥκοι* (2, 2, 4) und die Bitte um Aufnahme mit anschließender Registereintragung paßt viel besser in einen hellenistischen Mysterienklub als in eine neutestamentliche Taufe.

[68] Eccl. hier. 3, 3, 2. Doch vgl. die beiden getrennten Kirchen der Per.Aeth.

[69] Eccl. hier. 3, 1.

[70] Apol. 1, 65, 17 f. Alles Nähere bei *Lietzmann*, a. a. O., und *Joh. Leipoldt*, Der Gottesdienst der ältesten Kirche, 1937.

[71] Vgl. 4, 1.

[72] Vgl. etwa Cat. myst. 3, 4: hier sind liturgiemethodisch alle Regeln der Mysterienrezeption angewandt, ganz ähnlich wie die Erklärung liturgischer Stücke in Plutarchs De Iside et Osiride.

[73] *Wobbermin* 21, Cyrill pass., bes. Cat. myst. 2 und 3.

weihten Gradträger.[74] Der höchste Grad ist erreicht, wenn — genau wie bei Isis und den anderen — der Mensch selbst Gott genannt werden kann — allerdings ist diese Formulierung in den Liturgien nicht anzutreffen, wohl aber literarisch.[75]

Wie weit läßt sich nun das Fortleben bestimmter Mysterien erkennen? Hier läßt sich wegen der Lückenhaftigkeit des außerchristlichen Materials keine absolut sichere Aussage machen; einiges aber zeichnet sich klar ab.

Die große Bedeutung des hellenistischen Ägypten für die Entstehung der Ostkirche, die Beliebtheit der „ägyptischen“ Mysterien im ersten und zweiten Jahrhundert, die Unbefangenheit, die weithin das Christentum ihnen gegenüber zeigt — selbst Origenes hat es nicht für nötig gehalten, seinen isischen Namen abzulegen — erklären es, warum wir gerade viel Isisches finden. Wenn die Inthronisation des neu geweihten Bischofs schon in den apost. Konst. bei Sonnenaufgang erfolgt,[76] so entspricht das genau der Inthronisation des Neugeweihten bei der Isisweihe.[77] Überhaupt hat auf die frühchristliche Matutin in der Form der apost. Konst. die isische apertio stark eingewirkt.[78] Auch die Schilderung des von einem erhabenen Ort betenden Diakonen in der Katechumenenmesse der apost. Konst.[79] entspricht fast wörtlich der Isisliturgie: tunc ex his unus, quem cuncti grammatea dicebant pro foribus assistens coetu pastophorum ... velut in contionem vocato indidem de sublimi suggestu de libro de litteris fausta vota praefatus ...[80] Aus Isis stammt die Verbindung von Elevation und Ver- bzw. Enthüllung. Hier haben wir nicht nur literarische, sondern auch einwandfreie archäologische Belege.[81] Das Wandbild von Herkulaneum ist geradezu eine Illustration zu der Schilderung der Elevation bei Dionysius[82] oder den feierlichen Einleitungsformeln, die das Numinose der Elevation betonen, von der Markus- bis zur Chrysostomosliturgie.

Unter den liturgischen Formeln fallen bei Isis vor allem die zahlreichen Heisformeln auf, etwa nach dem Schema: Isis una

---

[74] Eccl. hier. 1, 1, 4; 4, 2; cael. hier. 6, 2.

[75] Dion. Areop. cael. hier. 12, 3. Die Taufliturgie als *θειοτάτης ἡμῶν ἀναγέννησις* eccl. hier. 2, 1.

[76] 8, 5. Vgl. auch Cyrill Cat. myst. 1, 9.

[77] Apul. met. 11, 24.

[78] Apost. Konst. 8, 34 — Apul. met. 11, 20—22.

[79] 8, 6, 10.

[80] Apul. met. 11, 17. Vgl. auch das Wandbild von Ostia Not. scavi 12 (1916), S. 247.

[81] Apul. met. 11, 9—11; *Helbig*, a. a. O., S. 1111; *M. Schede*, Isisprozession: Angelos 2 (1926), S. 60 f.

[82] Eccl. hier. 3, 2.

quae es omnia, oder *εἷς Ζεὺς Σάραπις.*[83] Es ist gewiß nicht zufällig, daß gerade die ägyptische Markusliturgie zweimal solche Heisformeln braucht: bei der Elevation und vor der Kommunion. Mit Isis verbinden die frühchristlichen, insbesondere die ägyptischen Liturgien vor allem auch die aretalogischen Akklamationen. Man vergleiche nur:

Alte Anaphora der Markusliturgie (4. Jahrh.):[84]

σὲ εὐλογεῖν νύκτωρ τε καὶ μεθ᾽ ἡμέραν, σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, γῆν καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ θαλάσσας καὶ ποταμοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, σοὶ τῷ ποιήσαντι τὸν ἄνθρωπον.

Apul. met. 11,25:

... tibi respondent sidera, redeunt tempora, gaudent numina, serviunt elementa. tuo nutu spirant flamina, nutriunt nubila, germinant semina, crescunt germina ...

Schon das große Präfationsgebet im 8. Buch der apost. Konst. und alle ihm folgenden sind nicht nur als Hexaemera erklärlich, sondern als solche isische Akklamationsgebete, deren wir eine ganze Menge besitzen.[85] Bezeichnenderweise trägt noch der große Marienhymnus der Chrysostomosliturgie isisches Gepräge:

Chrysostomosliturgie:

ἀπορεῖ πᾶσα γλῶσσα εὐφημεῖν πρὸς ἀξίαν, ἰλιγγιᾷ δὲ νοῦς καὶ ὑπερκόσμιος ὑμνεῖν σε, θεοτόκε, ὅμως ἀγαθὴ ὑπάρχουσα τὴν πίστιν δέχου, καὶ γὰρ τὸν πόθον οἶδας τὸν ἔνθεον ἡμῶν. σὺ γὰρ χριστιανῶν εἶ πρόστασις — σὲ μεγαλύνομεν.

Apul. met. 11,25:

... nec mihi vocis ubertas ad dicenda, quae de tua maiestate sentio, sufficit nec ora mille linquaeque totidem vel indefessi sermonis aeterna series. ergo quod solum potest religiosus quidem, sed pauper alioquin, efficere curabo: divinos tuos vultus numenque sanctissimum intra pectoris mei secreta conditum perpetuo custodiens imaginabor.

Das klingt fast wie eine wörtliche Bekanntschaft.[86]

---

[83] Diese und ähnliche Formeln: *C. Schneider*, Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1934, S. 105—107; *W. Peek*, Der Isishymnus von Andros und Verwandtes, 1930; *Joh. Leipoldt*, Der Gottesdienst der ältesten Kirche, 1937, S. 35. Aus welcher hellenistischen Mysterienreligion die Formel *ἐλέησον ἡμᾶς*, die eine der Grundformeln der griechischen Liturgien ist, stammt, ist ungewiß, vgl. *Leipoldt*, a. a. O., S. 45. Über die Axiosakklamation ebenda, S. 44, sonstiges Isische ebenda, S. 54. Ferner Wichtiges bei *A. Baumstark*, Te Deum und eine Gruppe griech. Abendhymnen: Or. Christ. Ser. 3, Bd. 12 (1937), S. 1—26, mit isischen Parallelen zum Te-tibistil und Heisstil.

[84] Papyrus *Andrieu-Collomp*, ed. *J. Quasten*, Mon. eucharist. et liturg. vet. 1 (1937), S. 44.

[85] Der Zusammenhang zwischen den Präfationsgebeten aller griech. Liturgien, aber auch der Hexaemera überhaupt mit den Isisaretalogien bedarf dringend einer Untersuchung. Man darf sich gerade hier durch das atliche und synagogale Schema nicht täuschen lassen. Vielmehr sind bei der Aufzählung der Naturschönheiten usw. zwei Einflußrichtungen zu bemerken: die allgemeine bukolische Stimmung und Dichtung und die Isisaretalogien.

[86] Vgl. die hübsche Studie von *Th. v. Zahn* über das Lied „O daß ich tausend Zungen hätte": Altes und Neues, III (1930). Weiteres bei *Leipoldt*, Gottesdienst.

Eine große Rolle spielt in den Isisliturgien die Bitte um Frieden (pausam pacemque tribue).[87] Schon die Gebete der apostolischen Konstitutionen sind davon geradezu durchzogen,[88] und man weiß, wie sich das in allen griechischen Liturgien fortsetzt.[89] Bei den Fürbittgebeten ist wenigstens eine genaue Parallele vorhanden: die Bitte für Staat und Kaiser und für die Seefahrenden und Reisenden: ... principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo, nauticis navibus quaeque sub imperio mundi nostratis reguntur.[90] Wieder sind die apost. Konst.[91] und die Markusliturgie oder deren Quellen[92] wohl die wichtigsten Verbindungsglieder.

Problematisch wird die Frage bleiben, wie weit das isische Taufritual sich im östlichen fortsetzt, da unsere einzige brauchbare Quelle eine ganz kurze Apuleiusnotiz ist,[93] in der die beiden wichtigsten Worte, venia und circumrorans abluit, in ihrer Bedeutung nicht sicher sind. Daß eine christliche Taufe wie die Isistaufe an keinen bestimmten Ort und an kein bestimmtes Wasser gebunden ist — Isis tauft bekanntlich in öffentlichen Bädern —, ist seit der Didache[94] bekannt, ebenso die isische Sitte, daß Täufling und Taufpriester sich asketisch vorbereiten.[95] Heißt venia bei Isis Sündenerlaß, dann sind Anklänge an die Justinsche Taufliturgie unverkennbar.[96] Dann könnten Gebete wie die Ektenie bei der Katechumenenentlassung, die noch in der Chrysostomosliturgie die Form hat: *καταξίωσον αὐτοὺς ἐν καιρῷ εὐθέτῳ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τοῦ ἐνδύματος τῆς ἀφθαρσίας,* altes isisches Gut enthalten, zumal das Bild von Taufe und Anziehen nicht nur paulinisch ist, sondern die Beschreibung zweier wichtiger Akte der Isisliturgie darstellt. Auch der eigentliche Taufunterricht dürfte am ehesten aus Isis in die anderen Mysterien, also auch in die christlichen, eingedrungen sein.[97]

---

[87] Apul. met. 11, 1, 15.

[88] 8, 10, 15, 38. Vorläufer sind Formeln wie 2. Clem. 5, 5, die die hellenistische Ruhe- und Friedenssehnsucht mit biblischen Begriffen verbinden. Schon Paulus und Johannes haben diese Entwicklung eingeleitet.

[89] In keiner Liturgie fehlt Friedensbitte oder Friedensgruß. Ihre entscheidende Stelle erhalten sie aber zu Beginn der Anaphora und in der großen Ektenie.

[90] Apul. met. 11, 17.

[91] 8, 10—12.

[92] Die Bitte wird ebenso fester Bestandteil der großen Ektenie.

[93] Apul. met. 11, 23. Für die Verbindung von Taufliturgie und Tod geben die bekannten Osiriswasserformeln einiges Licht: *Dessau* II, 8171; IG 14, 1488; 1782; 1842.

[94] Did. 7, 2. Ebenso in den Act.

[95] Did. 7, 4; Apul. met. 11, 21.

[96] Justin Apol. 1, 61. Ganz mysterienhaft ist die Verbindung von Mystik und Sündenvergebung Dion. Areop. eccl. hier. 2, 3, 6.

[97] Apul. met. 11, 22. Zum Ganzen hier vgl. noch Cyrill Cat. 1, 10.

Weiter weist das Öffnen und Schließen der Vorhänge und später der Türen in den östlichen Liturgien auf Isis hin: „repente velis reductis"[98] geschehen wichtige Akte im isischen Gottesdienst, und apertio ist ja geradezu term. techn. bei Isis geworden.[99]

Wohl das wichtigste Stück des isischen Gottesdienstes sind aber die mystisch aufgefaßten Gewänder. Wir kennen zum Glück nicht nur die Olympiaca stola des Apuleius[100] und die bekannten älteren Darstellungen,[101] sondern einige interessante neue Funde von Ostia[102] und Boscotrecase.[103] Folgende Kultgewänder lassen sich in den griechischen Liturgien und Isis gemeinsam oder sehr ähnlich aufweisen: das Stoicharion, eine dem Epitrachelion sehr ähnliche Schulterbekleidung (vor allem auf den Bildern von Boscotrecase gut zu erkennen), ein der Ostkirche sehr ähnlicher Gürtel (im Gegensatz zum cingulum der Lateiner, besonders in Pompeji gut zu erkennen), wohl das Hypogonation, denn sowohl das rhombische Kultgerät selbst ist in Boscotrecase bezeugt, wie auch die Fransen sicher isisch sind (Abb. 2 u. 3). Dem Taufgewand aber kommt seit Cyrill mindestens eine ganz ähnliche Bedeutung zu wie der Olympiaca stola in der Isisliturgie; als ἱμάτιον τοῦ σωτηρίου[104] macht es fröhlich wie der Besitz des Isisgewandes. Vielleicht geht die Analogie sogar noch weiter. Apuleius berichtet, daß auf die Einkleidung suaves epulae und faceta convivia, also Kultmahle, folgten. Bei Cyrill kann man wenigstens aus einer Stelle schließen, daß das weiße Taufgewand wohl auch beim Abendmahl gelegentlich getragen wurde.[105] Vor allem aber erinnert die Taufliturgie bei dem Areopagiten an die Isiseinkleidung,[106] selbst in der Verbindung von Einkleidungsakt mit Sonnenorientierung; der Ausdruck φωτοειδής für das Gewand bei Dionysius[107] paßt sehr gut zu dem ad instar Solis des Apuleius. Auch die Deutung der Engelgewänder beim Areopagiten und ihrer Licht- und Feuerfarben ist Isis mindestens sehr erlebnisähnlich.[108]

Über die Frage der Beziehungen der kreuzförmigen Isissphragis zur Sphragis in den Liturgien ist trotz *Dölgers* schöner

---

[98] Apul. met. 11, 24. Vgl. dazu Kyrios, I (1936), S. 71 f.
[99] Apul. met. 11, 22.
[100] Ebda. 11, 24.
[101] *Helbig*, a. a. O., 1111 und 1112.
[102] Not. scavi 12 (1916), 247—250.
[103] Not. scavi 19 (1922), 470.
[104] Cyrill Cat. myst. 1, 10, ferner: Didym. Alex. Trin. 2, 12; Ambros. Myst. 6, 34; Dion. Areop. eccl. hier. 2, 2, 7. Redupliziert wird das dann in der Bedeutung des Mönchsgewandes.
[105] Cat. myst. 4, 8.
[106] Eccl. hier. 2, 2, 6 f.
[107] Ebda. 2, 3, 8.
[108] Cael. hier. 15, 4; ähnlich für das Mönchsgewand eccl. hier. 6, 4, 3.

Arbeit[109] gewiß noch nicht das letzte Wort gesprochen, ebenso wie über die Tonsurfrage bei der Mönchsweihe. Auffällig ist immerhin, daß Dionysius drei bei Isis wesentliche Stücke Sphragis, Tonsur und Einkleidung im Ritus der Mönchsweihe eng vereint.[110] Leider sind uns die liturgischen Riten der Sarapiskatoche noch viel zu wenig bekannt, leider wissen wir auch kaum etwas über das *δεῖπνον τοῦ κυρίου Σαράπιδος*[111] — der Terminus *δεῖπνον* begegnet ja noch in der Kommunion der Chrysostomosliturgie — und seinen liturgischen Vollzug. Hier können wir nur auf weitere Funde hoffen.

Endlich sei nur noch an zwei sehr merkwürdige Einzelheiten erinnert. An der berühmtesten Stelle[112] der Isisweihe schildert Apuleius einen langen Weg, den er an Abbildern der Götter und Elemente vorbei machen mußte, um zur Vergottung zu kommen. Mit leichter Platonisierung braucht der Areopagite den gleichen Ausdruck für die christlichen Taufzeremonien.[113] Bei Isis kommt es endlich — wenn auch nur gelegentlich — vor, daß ein Priester Isisattribute trägt, also als Isis vergottet wird.[114] In der Offertoriumshandlung der Jakobusliturgie begrüßen die Mitkleriker den agierenden Priester mit dem Mariengruß: Der heilige Geist wird auf dich kom-

---

[109] *F. J. Dölger*, Sphragis, 1911. *Ders.:* Antike und Christentum, I (1929), S. 11—46, 76—79, 88—92, 202—212; IV (1934), S. 62—66.

[110] Eccl. hier. 6, 2. Bei der Priesterweihe erfolgt wie Apul. met. 11, 24 auch eine Vorstellung vor der Gemeinde: eccl. hier. 5, 2—3 u. ö.

[111] Gibt es irgendwo einen Beleg dafür, daß man, wie zum Mahl des Herrn Sarapis zu christlichen Kultmahlen oder wenigstens Totenmahlen Einladungen verschickt? Die Möglichkeit, daß es sich bei Sarapis gar nicht um ein eigentliches Kultmahl, sondern um eine Einladung zu einem profanen Mahl in einem Gasthaus im Tempelbezirk des Sarapis handelt, muß natürlich offen bleiben, immerhin ist das auf Grund des präzisen Ausdrucks doch unwahrscheinlich. Zudem vgl. das Material bei *A. Höfler*, Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides, 1935, S. 93—98.

[112] Apul. met. 11, 23.

[113] Eccl. hier. 2, 3, 2. Sehr verwandt klingt auch die Taufliturgie bei Cyrill Cat. myst. 1, 9: *λύεις τὰς παλαιὰς πρὸς τὸν ᾅδην συνθήκας, ἀνοίγεταί σοι ὁ παράδεισος τοῦ θεοῦ ὃ ἐφύτευσε κατὰ ἀνατολάς.*

[114] Nicht bei Apuleius, dort geschieht die Vergottung als Helios. Man empfand das doch wohl als ungriechisch. Aber die Isispriester auf den Wandbildern von Herkulaneum und Pompeji tragen die Isisfransen am Gewand und das Seistron in der Hand, gelegentlich auch den isischen Kopfputz; der letztere ist auch sonst bei Priestern bezeugt: *Leipoldt*, Umwelt, Bild 55 f. Auf Isis — wenn nicht auf Mysterien allgemein — weisen weiter hin: die *παστοφόρια* (apost. Konst. 8, 13, vgl. *C. Schneider*, Zeitgeschichte, S. 108), die ganz deutlich isische Bezeichnung von Jesus als „Sohn der heiligen jungen Kuh" im Organon Mariae Montag IX, 65 f. (zit. bei *S. Euringer*, Die äthiop. Anaphora unserer Herrin Maria: Or. Christ. Ser. 3, Bd. 12 (1937), S. 97; auch die Segnung des Volkes mit Gegenständen (Dikir, Trikir) kann isisch sein: in Herkulaneum segnet der Priester das Volk mit einem Seistron. Sind die Isisschifflampen im Kult ähnlich verwendet worden wie die Leuchter in der Ostkirche? Auch das Verbot für den göttlichen Hierarchen, Weihen auf eigenen Antrieb zu erteilen (Dion. Areop. eccl. hier. 5, 3, 5), entspricht ganz Apuleius. Echt ägyptisch ist die Benutzung von Wedeln und Fächern in den Liturgien; auch sie hat wohl Isis vermittelt.

men und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Es ist möglich, aber unwahrscheinlich, daß das nur einer Gedankenlosigkeit entspringt. Wahrscheinlicher ist, daß der Priester hier selbst auf mystische Weise zur Gottesmutter wird. Dann hätten wir hier eine der seit dem ephesinischen Konzil wieder stark auflebenden Formen der Gottesmuttermystik vor uns, die auch in erster Linie auf Isis, daneben aber auch auf andere Gottesmütter der Mysterienfrömmigkeit zurückgeht.

Über die syrischen Mysterien wissen wir viel zu wenig Sicheres, um ihr Fortleben in den Liturgien nachweisen zu können. Immerhin zeigt sich in einem zentralen Punkt mindestens eine starke erlebnismäßige Verwandtschaft. Der alte Abendmahlsruf *ἔρχου κύριε* hat in der Adonisliturgie etwas Entsprechendes gehabt:[115] Theokrit überliefert uns aus ihr zwei wenigstens inhaltlich sehr ähnliche Gebetsrufe: *ὄκκ' ἀφίκῃ, φίλος ἥξεῖς* und *ἐς χαίροντας ἀφίκευ.*[116] Die Nachricht über das Adonishimmelfahrtsfest in Hierapolis[117] ist leider ebenso kurz wie die über das der apost. Konstitutionen,[118] doch mögen auch hier Verwandtschaften bestehen. Daß die Adonisgärtchen wenigstens lokal bis heute fortleben, ist bekannt;[119] in die Liturgien sind sie nicht eingedrungen.

Noch immer sind wir über die Vorgeschichte der byzantinischen Proskomidie sehr schlecht informiert. Jedenfalls taucht in ihr ein Kultgerät wieder auf, das dem Baal von Doliche als Kultgerät — und das ist etwas anderes als etwa nur als Attribut — wesentlich war: die heilige Lanze.[120] Nur aus Joh. 19,34 wird sie sich kaum erklären lassen, doch fehlen uns alle Zwischenglieder. Die Bedeutung, die der syrische Baal in den Donauländern und bei den Armeen der Ostgrenze gehabt hat, macht es nicht wahrscheinlich, daß sich bei ihm nicht auch das Gesetz der liturgischen Erbfolge bewahrheitet hätte.

Deutlicher ist das Fortleben der kleinasiatischen Mysterien zu beobachten, was nicht in Erstaunen versetzt, wenn man bedenkt, welche Rolle Attis und Kybele schon seit dem 3. vorchr. Jahrhundert selbst in Athen spielten.[121] Ihnen verdankt die Ostkirche

[115] Natürlich weiß ich, daß dieser Ruf wie ihn die Apoc. und Paulus formuliert, synagogale Beziehungen hat. Aber die Liturgien konnten ihn doch wohl nur deshalb rezipieren, weil er an Teile außerchristlicher Mysterienliturgien erinnerte. Der Gebrauch in Alexandrien zur Ptolemaierzeit bei Adonis beweist, daß er da älter ist als in der Synagoge, wo er übrigens so nicht belegt ist. Hat die alexandrinische Synagoge solche Rufe aus der Adonisliturgie übernommen?

[116] Theokr. Adon. 144, 149.

[117] Lukian Dea Syr. 6.

[118] 8, 33.

[119] *Ch. de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. A. 1925, 2, S. 415.

[120] *H. Jacobi,* Das Heiligtum des Juppiter Dolichenus auf dem Zugmantel: Saalburg-Jahrbuch, VI, 1924, S. 168—184.

[121] Vgl. Hesperia 4 (1935), 396 f.

die Hauptzüge der Osternachtliturgie. Allerdings können wir die große Pannychis des Attis vom 24./25. März nicht mehr genau liturgisch von dem nächtlichen Auferstehungsfest des Osiris im Oktober in den Isismysterien sondern;[122] es läßt sich also nicht sicher sagen, welche liturgischen Momente ursprünglich zu Isis, welche zu Attis gehören. Jedenfalls hat es bereits eine liturgisch im einzelnen ausgestaltete hellenistische Osternacht gegeben, deren drei Hauptmomente in der byzantinischen Osterliturgie fortleben: a) das kultische Suchen und Finden des toten und nun auferstehenden Gottes;[123] b) eine für die ganze Feier entscheidende Verkündigungsformel der Auferstehung, die wohl bei Isis *εὑρήκαμεν συγχαίρομεν*[124] bei Attis *θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία*[125] heißt und in Byzanz die bekannte auf Luk. 24,5 f. beruhende Form annimmt; c) der anschließende große Freudenausbruch, der den ganzen Tag währt und bei Attis geradezu hilaria heißt.

Einen großen Einfluß hat Attis auf die sakrale Kleidung gehabt, doch ist auch hier nicht immer genau von Isis zu scheiden. In der neu gefundenen Skulptur eines Attispriesters von der Isola Sacra bei Ostia (Abb. 4) haben wir jetzt eine willkommene Ergänzung zu der altbekannten von Cività Lavinia,[126] die uns beide sichere Schlüsse erlauben. Schon das Cività Laviniarelief läßt deutlich Epimanikien erkennen; in Ostia will *Joh. Leipoldt* daran sogar violette Farbspuren entdecken, was mir allerdings nicht gelungen ist. Doch mag daran die Beleuchtung schuld gewesen sein. Deutlich trägt der Attispriester ferner eine Panhagia, die natürlich das Attisbild enthält. Auch das Pedum weist auf Attis, ebenso wie die freilich nie standardisierte Mitra auf die schöne Kybelekrone von Bonn. Ob die drei Zweige, die der Attispriester von Cività Lavinia segnend hochhält, den Trikir der Ostkirche vorbereitet haben, wage ich nur zu vermuten.

Aber auch die Erlösungsstimmung drückt sich bei Attis oft ähnlich aus, man darf nur nicht einfach nach wörtlichen, sondern muß nach psychologischen Vergleichspunkten prüfen. Man spüre den gleichen Erlösungsjubel in dem byzantinischen Chorlied nach der Kommunion: *εἴδομεν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ἐλάβομεν πνεῦμα ἐπουράνιον, εὕρομεν πίστιν ἀληθῆ* . . .[127] und in den Attisformeln:

---

[122] *H. Hepding*, Attis. 1903, S. 123 ff. Dort die Quellen.
[123] Ebda. Für Isis: Plut. Is. 19; Prudent Symm. 1, 629 ff.; Firm. Mat. 2, 9; Senec. Apoc. 13; für Adonis: Lukian Dea Syr. 6.
[124] Firm. Matern. 2, 9.
[125] Firm. Matern. 22.
[126] *Helbig*, Führer 3, S. 987.
[127] *J. Brinktrine*, Der Ritus des zeon in der byzantinischen Liturgie: Liturg. Zeitschr. 1 (1929), S. 217—220.



Abb. 5

Mithrisches Mahl, vorn der übergroße Krater
(Trier, Rhein. Landesmuseum. Nr. C. 3806. Phot. des Museums).



Abb. 6

Blick auf den dreiteiligen Chorraum des Isistempels von Pompeji.

νύκτα διασκεδάσας αὖϑις ἔϑηκε φάος[128] oder der bekannten nach der Attiskommunion: *ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως.*[129] Auch die Gedankenwelt des Tauroboliums mag in der Taufliturgie zum Teil fortleben: beim Taurobolium steigt der Täufling wirklich in die Erde, also ins Grab und wird dort in aeternum renatus, die Erde ist ihm also wirklich Mutterschoß.[130] Mindestens bei Cyrill[131] sind solche aus der Liturgie erwachsenden Gedanken auf die christliche Taufe deutlich übertragen.

Sabazios lebt im Westen stärker fort als im Osten; immerhin zeigen sich Spuren bei der hoch entwickelten Fingertechnik, die wieder seit Cyrill in die Liturgie deutlich Eingang gefunden hat.[132] Wenn auch hier nicht alle Einzelheiten geklärt sind, so ist doch sicher, daß gerade Sabazios die einzelne Hand- und Fingerbewegung in seinen Liturgien als wichtig behandelt hat.[133]

Naturgemäß haben die zäh fortlebenden griechischen Mysterien, die noch im 4. Jahrhundert in Eleusis eine schöne Nachblüte erlebten, den östlichen Liturgien manches vererbt. Vor allem ist der heiligste Akt von Eleusis in die Ostkirche übergegangen: das Kykeon. Denn wenn entgegen aller Abendmahlsüberlieferung nicht mehr Brot gegessen und Wein getrunken, sondern ein Brotbrei mit dem Löffel ausgeteilt wird, so entspricht das dem eleusinischen Gerstenbrei.[134] Echt eleusinisch ist es auch, vor dem Genuß des Kykeon länger zu fasten und es auf nüchternen Magen zu genießen.[135] In Eleusis wurde ferner gezeigt, wie unter Fackelschein die Göttin herabsteigt in die Unterwelt,[136] und zwar ohne großen theatralischen Aufwand, also wohl in schlichter Prozessionsform. Hier in dieser göttlichen Katabase werden weitere Wurzeln zum kleinen und großen Einzug liegen, die beide eine Gotteskatabase darstellen. Die anschließende Elevation der Ähre[137] mit der kurzen Elevationsformel ist der östlichen Elevation und ihrer liturgischen Einkleidung ebenfalls sehr ähnlich. Wenn *Wehrli*[138] mit Recht nachgewiesen hat, daß das eleusische Sakrament mystische Stärkung und Erinnerungsakt zugleich bedeutet, so gilt das genau so für die Ostkirche und ihre liturgische Fassung. Daneben erinnern auch wieder Teile der Taufliturgie an Eleusinisches.

---

[128] Röm. Inschrift: Not. scavi 19 (1922), 81 ff.
[129] Firm. Matern. 18.
[130] Taurobolienaltar CIL 6, 510.
[131] Cat. myst. 2, 4.
[132] Cat. myst. 5, 21.
[133] *F. Cumont,* Les mystères des Sabazius et le Judaisme. Compt. rend. 1906, S. 63 ff.
[134] Vgl. *F. Wehrli,* Die Mysterien von Eleusis: ARW 31 (1934), 89.
[135] Ovid fast. 4, 535; *Wehrli,* ebda. 77 f.
[136] Eurip. Hel. 1301 ff.; Stat. silv. 4, 8, 50 f.; *Wehrli,* ebda. 85.
[137] Hippol. ref. 5, 8.
[138] A. a. O., S. 99.

Wenn bei dem Areopagiten das Taufbecken *μήτηρ τῆς υἱοθεσίας*[139] heißt, so weist das deutlich auf die von *Körte* erkannte Bedeutung des Mutterschoßes[140] in der eleusinischen Liturgie hin. Auch in ihr wird der Myste zur Kindschaft adoptiert.

Schon *Joh. Leipoldt* hatte festgestellt, daß nicht nur im Neuen Testament, sondern auch in der Entwicklung der Meßliturgie dionysische Einflüsse „mit Händen zu greifen seien".[141] Das braucht nicht wiederholt zu werden, sondern höchstens ergänzt. Im Mittelpunkt der dionysischen Weihen steht die Enthüllung des vorher vorsichtig verhüllten Liknon.[142] In der Ostkirche ist dieser Akt wiederholt vorhanden. Schon die Ausbreitung des Heileton mit dem Antiminsion am Schluß der Katechumenenmesse gehört hierher, noch deutlicher aber die Ver- und Enthüllungszeremonien des Diskus mit dem Aer, endlich auch die Ver- und Enthüllungsvorgänge bei der Myronweihe. Es ist bezeichnend, daß im Gegensatz zu den ägyptischen Liturgien diese Dinge sich besser in den byzantinischen gehalten haben: dort ist wohl der Einfluß der Isisliturgie, hier der von Dionysos und Eleusis stärker. Auch die verschieden gedeutete Handlung, den Diskus auf den Kopf des Diakonen zu stellen, dürfte ihren Ursprung entweder bei Isis oder bei Dionysos haben. Im ersten Falle dürfte sie ein Fortleben der einen Augenblick aufgesetzten Sonnenkrone[143] sein, im anderen Falle wäre sie eine Parallele zu der — wie *Kerenyi* ansprechend vermutet — in Gestalt eines Kranzes auf dem Kopf getragenen ekstatischen Seele des Dionysosmysten.[144] Dagegen ist für die Weinstocksymbolik zu beachten, daß sie nur da dionysisch ist, wo sie deutlich griechische Attribute wie *ἀληθινός* trägt; heißt der Weinstock aber wie in der Liturgie der Didache ungriechisch *ἅγιος*, ist an atliche Herkunft zu denken.

Daß Mithra schon sehr früh in die Abendmahlsliturgie eingedrungen ist, bestätigt schon bekanntlich Justin, wenn er es auch auf seine Weise deutet: *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν . . .*[145] Justin greift genau die Einzelheit heraus, die nicht in dem Abendmahlsbericht liegt, sondern sicher mithrisch ist, den Krater, das mithrische vas vitae, der ja als Kultgerät schon durch seine

---

[139] Eccl. hier. 2, 2, 7.

[140] *A. Körte*, Zu den eleusin. Mysterien. ARW 18 (1915), 116 ff.

[141] Dionysos. 1931, 49.

[142] *Joh. Leipoldt*, Dionysos. 1931, 30—32. Vgl. dazu Jakobuslit. *Brightman* 49: *καὶ τὰ περικείμενα τῇ ἱερᾷ ταύτῃ τελετῇ συμβολικῶς ἀμφιάσματα τῶν αἰνιγμάτων ἀνακαλύψας . . .*

[143] Apul. met. 11, 24.

[144] Gedanken über Dionysos. Studi e materiali 11 (1935), 11—40. Doch tragen schon in Andania die Lektoren Goldkronen: große Inschrift v. 91a Z. 52 ff.

[145] Apol. 1, 65 f.

Stellung im Mithrasmythos geheiligt ist (Abb. 5).[146] Die Mischung von Wein und Wasser und die dazu nötigen verschiedenen Kratere in den östlichen Liturgien lassen sich nicht aus dogmatischen Reflexionen erklären; das Verhältnis ist genau umgekehrt. Die Mischung von Wein und Wasser ist eine kultische mithrische Zeremonie, als solche zeigt sie z. B. das Relief von Konjica; sie hat den einen Becher im Abendmahlsbericht stillschweigend verdrängt. Ob auch der Abendmahlslöffel zu Mithras Beziehungen hat, mag immerhin gefragt werden; zufällig ist es wohl nicht, daß in der mithrischen Grotte von Augera ein schön verzierter Löffel gefunden wurde.[147]

Vor allem ist die Entstehung der Bilderwand viel stärker mithrisches Erbe. Das Proskenium des Theaters erklärt Wesen und Anordnung der Bilder noch nicht.[148] Hier hat, und zwar auf sehr interessante Weise, das mithrische Altarbild eingewirkt. Bekanntlich liegt dieses in zwei Typen vor: dem stelenartigen Donautyp und dem von einem Triumphbogen überwölbten, um eine Mittelgruppe geordneten Rheintyp. Hat der letztere zu den Altarkompositionen des Mittelalters geführt, so ist der erstere die Urform der Bilderwand. Im Gegensatz zu den bemalten Wänden anderer Kulträume (etwa Dura) ist hier nur die Altarseite mit Darstellungen geschmückt: sie enthalten nicht große Szenen und Gemälde, sondern die wichtigsten Kultgestalten in strenger, oft archaistischer Formgebung. Den Charakter der aneinandergereihten Stelen hat die griechische Bilderwand vielfach behalten. Mit Mithra teilt sie ja auch die Notwendigkeit und bestimmte Anordnung gewisser stereotyper Teile.

Eine Mithraskatabasis im Kult[149] mag wiederum auf die allmähliche Gestaltung der Eisodoi eingewirkt haben. Leider haben wir von der vollständigen Mithrasliturgie noch immer keine ganz klare Vorstellung, doch müssen schon zur Zeit Justins die Ähnlichkeiten sehr weit gegangen sein.

Mithras hat endlich wohl auch in dem komplizierten östlichen Ritual des Kniens seine Spuren hinterlassen. Zwar wird auch bei Isis und anderswo gekniet, jedoch ist nur bei Mithras eine Unter-

[146] In ihm wird das Blut des heiligen Stieres gesammelt: *F. Cumont*, Die Mysterien des Mithra, 3. A. 1923, S. 104, deutet als Elementensymbol für Wasser, das ist sehr unwahrscheinlich. Über die Verwendung bei Proklus und Dion. Areop. vgl. *H. Koch*, a. a. O., S. 243.

[147] Not. scavi 15 (1918), S. 7 Abb. 3. Unter griech. Einfluß hat die Kirche auch im Westen gelegentlich solche Abendmahlslöffel benutzt, vgl. O. *M. Dalton*, Catalogue of Early Christian Antiquities (1901), S. 353—355. Ob die gewöhnlich als „Patenlöffel" bezeichneten altchristlichen Löffel im Westen, die als Grabbeigabe benutzt wurden, damit in Zusammenhang stehen? Vgl. *F. Fremersdorf*, Die Denkmäler des römischen Köln, I (1928), Tafel 130.

[148] Vgl. unten, VI, 1.

[149] *E. Wüst*, Über einige Probleme der Mithrasmysterien: ARW 32 (1935), 211—227.

scheidung des Kniens auf einem oder auf zwei Knien bei den Einweihungsakten bezeugt.[150] Der Areopagite unterscheidet nun bei den Priesterweihen ganz streng: Bischof und Priester knien auf beiden, der Liturg nur auf einem Knie,[151] denn beide Knie symbolisieren die Erleuchtung, eins aber nur die Reinigung.[152] Man muß sich dabei vor Augen halten, daß das Knien von jeher in Persien eine große Rolle gespielt hat.[153]

Leider wissen wir sonst nichts darüber, wie die s i e b e n W e i h e g r a d e bei Mithra geweiht worden sind. Ihr Einfluß auf die Weihegrade und Sakramente der Kirche ist unbestritten, mehr ist vorläufig mit Sicherheit nicht zu erschließen. Ist das Mahl von Konjica und von Trier (Abb. 5), wie die Masken der Grade vermuten lassen, mit einer Weihezeremonie verbunden gewesen, dann könnte das mit dem Satz des Areopagiten zusammenstimmen, daß die Kommunion den Abschluß des Überganges zum nächst höheren Grad bedeutet.[154] Handauflegung bei der Weihe scheint auch Capua zu bezeugen, doch ist das ein zu allgemeiner Brauch;[155] er läßt sich aus dem Neuen Testament ableiten. Sicher aber paßt die schon in den apost. Konst. immer wiederkehrende Formel: „Laß ihn eines höheren Grades würdig werden",[156] ganz in mithrische Stimmung.

Ob nicht gelegentlich stark vergeistigte Spuren der mithrischen T a p f e r k e i t s p r o b e n in die liturgische Terminologie eingedrungen sind, darf wenigstens gefragt werden. Formeln wie die im Inklinationsgebet der Katechumenenmesse der Jakobusliturgie: *μηδὲ βαρυτέρας τῆς ἡμετέρας δυνάμεως παιδείας ἐπαγάγῃς ἡμῖν* führen in einen solchen Gedankenkreis.

IV. Der Herrscherkult.

Schon Paulus hatte liturgische Formeln des Herrscherkultes an entscheidenden Stellen verwendet,[157] und die Johannesschriften waren

[150] Mithräum von Sta. Maria di Capua Vetere: Not. scavi 1924, S. 371, Fig. 13, auf einem Knie; S. 373 auf zwei Knien. Doch macht mich *Joh. Leipoldt* (Postkarte vom 15. Mai 1939) darauf aufmerksam, daß beim Gebet des Sonnengesangs in Amarna der Mann auf einem, die Frau auf zwei Knien betet, wobei er eine Hand, sie beide Hände erhebt: *Schäfer*, Amarna in Religion und Kunst, 1931, Tafel 45. Hiernach ist also doch isische Herkunft der Unterscheidung möglich und vielleicht sogar wahrscheinlich. Jedenfalls müssen hier noch weitere Untersuchungen gemacht werden. Vgl. auch das Mosaik der Villa von Megrar di Valpolicella: Not. scavi 19 (1922), auf dem die Einzuweihende auch mit beiden Knien kniet.

[151] Eccl. hier. 5, 2.

[152] Eccl. hier. 5, 3, 8; vgl. auch eccl. hier. 2, 2, 3.

[153] Bekannt ist der Spott der Griechen über persisches Knien vor Menschen auf der Perservase von Canosa in Neapel: *S. Reinach*, Répertoire des vases, I (1899), S .194.

[154] Eccl. hier. 6, 3, 5.

[155] Vgl. *J. Behm*, Die Handauflegung, 1911; *J. Coppens*, L'imposition des mains, 1925.

[156] Apost. Konst. 8, 17 f., 22 u. ö.

[157] Bes. Phil. 2, 9—11.

ihm darin gefolgt.[158] Nicht nur der Gottmensch im Mittelpunkt der Liturgie, sondern fast alle Anredeformen Gottes und Christi in der Liturgie waren dem antiken Menschen seit der Diadochenzeit aus dem Herrscherkult geläufig, allen voran seit Demetrios Poliorketes die Kyriosanrede,[159] dann aber auch Soter, Ktistes, Euergetes und vor allem die Doppelformeln *δεσπότης καὶ θεός*,[160] *κύριος καὶ θεός, σωτὴρ καὶ κτίστης*[161] u. a. Die griechischen Liturgien haben sie nicht nur reichlich weiter verwendet, sondern auch die „profanen" Kaisertitel weiter benutzt: *ἄναξ μέγιστε* beginnt gut griechisch ein Schlußgebet der Markusliturgie, und beim letzten Einzug der Jakobusliturgie erklingt die echte Kaiserakklamation *δόξα σοι, δόξα σοι, δόξα σοι Χριστὲ βασιλεῦ.* Am schönsten lebt ja der antike Herrscherkult liturgisch in den zahllosen Kaiserakklamationen der Liturgien fort. Je mehr in der Kaiserbegrüßung der Akklamationsstil die freie Anrede verdrängt[162] und je häufiger die sakralen Adorationsanreden werden, um so mehr verdrängt dieser Stil ja auch die freie Gebetsanrede im Gottesdienst; die Entwicklung verläuft ganz parallel, nur entsprechend später. Schon Kyrill fügt an das Vaterunser die Akklamation *εἷς ἅγιος, εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός*[163] an, deren Heisform wohl aus Sarapis stammt. Eine echte Volksakklamation wie bei der Kaiserproklamation nehmen die apost. Konst. in die Liturgie der Bischofsweihe auf.[164] Die Markusliturgie hat nach der Laienkommunion eine Kaiserakklamation mit altbekannten Anreden des Herrscherkultes aus der Diadochenzeit: *καθ' ἑκάστην ἡμέραν ὕμνον ἀναπέμπομέν σοι, φιλάνθρωπε, ὅτι σώζεις κόσμον, σωτὴρ ἡμῶν.* Die Jakobusliturgie hat die Volksakklamation vor den Lesungen stark vergeistigt und verchristlicht, aber sie ist noch erkennbar: *εἴπωμεν πάντες· κύριε ἐλέησον ... σὺ γὰρ εἶ ὁ εὐαγγελισμὸς*[165] *καὶ ὁ φωτισμός, σωτὴρ καὶ φύλαξ ...*, und noch die Chrysostomosliturgie hat zahlreiche solche Akklamationen wie etwa *σωτὴρ ἡμῶν, δόξα σοι* erhalten. Auch die Formel *Ἰησοῦς νικᾷ* ist eine kaiserliche Akklamationsformel.

Eine Reihe von Einzelheiten aus den Kaiserzeremonien spiegeln sich in Handlung oder Bild wider. Seit Tiberius spielt die kaiser-

[158] Apok. 4, 10 f.; Joh. 12, 13 u. ö.

[159] *Dittenberger*, OGI 193, 219, 222, 224, 458; Syll. 814, 880, 890, 903b.

[160] *A. Alföldi*, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhof: Röm. Mitt. 49 (1934), 13 f.

[161] Vgl. die Inschrift von Paläopolis aus der Zeit Trajans: Athen. Mitt. 18 (1893), S. 10, Nr. 5. Man darf diese Terminologie also nicht auf Domitian beschränken. Vgl. auch *W. Schubart*, Das Königsbild des Hellenismus: Antike 13 (1937), S. 272—288.

[162] *Alföldi*, a. a. O., S. 69 f.

[163] Cat. myst. 5, 19.

[164] Apost. Konst. 8, 4.

[165] *Brightman* 36. An eine Kaiserakklamation erinnert auch ebda. 65 beim letzten Einzug: *δόξα σοι, δόξα σοι, δόξα σοι, Χριστὲ βασιλεῦ.*

liche Leibwache eine geradezu kultische Rolle.[166] In dem Gebet *οἱ τὰ χερουβίμ* ... beim großen Einzug der Markusliturgie erscheint der *βασιλεὺς τῶν ὅλων* von seiner unsichtbaren speertragenden Leibwache umgeben; ähnlich verhält es sich beim großen Einzug der Jakobus- und der Chrysostomosliturgie. Das Cherubikon ist ja eine Art religiöses Marschlied einer kaiserlichen Leibgarde, dem die atlichen Formen nur sehr locker aufgesetzt sind. Überhaupt ist der Zusammenhang zwischen den Einzügen und den Kaisereinzügen ja längst gesehen. Schon den Ptolemaiern gingen Lichter- und Weihrauchträger voran, die römischen Kaiser haben das allmählich übernommen, die Kirche hat es geerbt. Auch der *ἐπινίκιος ὕμνος* führt in den Herrscherkult, wenn er auch wohl seinen Ursprung auf den großen Sportplätzen hat. Aber welche anschauliche antike Szene verraten noch die Worte im Canon missae der Chrysostomosliturgie: *τὸν ἐπινίκιον ὕμνον ᾄδοντα βοῶντα κεκραγότα καὶ λέγοντα* ... Die Proskynese vor Kaiserbildern, überhaupt das Zeremoniell der Bilderverehrung ist ebenfalls ziemlich genau aufgenommen worden; schon Cicero bezeugt auf römischem Boden die Ehrung von Bildern durch Kerzen und Weihrauch,[167] vor allem vor Siegerstatuen.[168] Die Verehrung des kaiserlichen Thrones, die seit Caligula[169] eingeführt war, hat über die Verehrung des Bischofsstuhles hin nicht nur im Westen bis heute die bekannte Bedeutung, sondern noch die Chrysostomosliturgie hat vor den Lektionen *ἡ εἰς τὸν θρόνον τὸν ἱερατικὸν ἀνάβασις* mit einer *εὐχὴ τῆς καθέδρας τοῦ θυσιαστηρίου* (in der Basiliusliturgie *εὐχὴ τῆς ἄνω καθέδρας*). Auf die Rolle, die die Klerikalisierung des Gottmenschentums in den liturgischen Betrachtungen des Areopagiten spielt, braucht nur hingewiesen zu werden,[170] aber bereits apost. Konst. 2[171] ist der Bischof *θεὸς ἐπίγειος μετὰ θεόν*. Auch das ganze Gebiet der Heroifizierung von Heiligen im Kult muß wenigstens erwähnt werden, wenn es auch nicht eigentlich zu unserem Thema gehört.[172]

---

[166] *Alföldi*, a. a. O., S. 25—32.

[167] Offic. 3, 20, 80; vgl. auch Plut. C. Gracch. 18.

[168] *M. P. Charlesworth*, Some observations on Ruler Cult: Harvard Th. Rev. 28 (1935), S. 5—44.

[169] *Alföldi*, a. a. O. Vgl. Dion. Areop. cael. hier. 7, 1.

[170] Cael. hier. 12, 1 f.; eccl. hier. 1, 3, 5; 5, 1, 5.

[171] 2, 26.

[172] Vgl. etwa schon die Heroifizierung des Stefanos im Ritus der Diakonenweihe apost. Konst. 8, 17 f., 19 f., 22. 25. Für die Einzüge haben die kaiserlichen triumphalen Einzüge nachgewirkt, besonders da, wo sie den triumphalen Einzug des Bischofs in die Kirche darstellen. Freilich sind sie unauflösbar mit Formen der Mysterienprozessionen zusammengeflossen. Schon Paulus braucht *θριαμβεύω* als term. techn. (2. Kor. 2, 14; Kol. 2, 15; vgl. *M. Dibelius*, An die Kolosser: Handb. z. N. T. 12, 2. Aufl. 1927 z. St. und die dort genannte Literatur). Das Vorhertragen von Weihrauch, Licht und Feldzeichen steht deutlich damit im Zusammenhang. Ebenso steht die Inklination in Verbindung mit dem Kaiserzeremoniell. Die Nachwirkungen des Kaiserornats: *R. Delbrück*, Der spätantike Kaiserornat: Antike 8 (1932), 1 ff.

V. Biblisches.

Die Bedeutung des biblischen Gutes für die Entstehungsgeschichte der östlichen Liturgien wird oft überschätzt. Naturgemäß kann hier nur einiges angedeutet werden. Während die Gebetsliteratur des Ostens[173] immer wieder an Biblisches anknüpft, hat das eigentlich Liturgische nur an einige, dann allerdings entscheidende Stellen angeknüpft, meist aber auch diese noch „hellenistisch" umgedeutet oder allegorisiert. Der größte Teil des Alten Testamentes hat überhaupt keine Rolle gespielt; Bestandteile des atlichen Gottesdienstes sind nur da verwendet worden, wo sie allgemein hellenistische Parallelen hatten. Wie schon *Harnack* sah,[174] haben ja überhaupt auf das Urchristentum nur die Psalmen, das Sechstagewerk und einige prophetische Stücke einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Das bleibt auch in den Liturgien so.

Die Stelle, die zweifellos am stärksten immer wieder eingewirkt hat, ist Jes. 6. Nur an einiges sei erinnert. Schon im Papyrus Der-Balyzehensis[175] wird das Trishagion mit dem noch streng nach dem atlichen Text zitierten Jes. 6 rezitiert.[176] So bleibt es auch in Zukunft mit kleinen Variationen des Wortlautes.[177] Im Euchologium Serapions tritt es in den Prosphoragebeten auf, bei dem Areopagiten ist es bei der Myronweihe bedeutungsvoll[178] und beeinflußt immer wieder die gesamte Kultsymbolik.[179] In der Markusliturgie steht es bereits außer an der alten Stelle vor dem Weihrauchgebet des großen Einzugs, vor der Konsekration, in den Inklinationsgebeten der Kommunion, vor der Elevation, ähnlich in der Jakobusliturgie und allen späteren. In der Chrysostomosliturgie rückt es an Bedeutung dicht an die Einsetzungsworte heran, im Cherubikon ist es die Verbindung mit einem Kaiserhymnus eingegangen; es hat übrigens auch dazu geführt, einen Hostienteil als ἄνϑραξ zu bezeichnen.

Über die Bedeutung der Psalmen für die Liturgie braucht nichts gesagt zu werden; es lohnte sich aber einmal eine genaue Unter-

---

[173] Die unerschöpfliche Fundgrube ist jetzt auch deutsch gut zugänglich durch die Ausgabe von *K. Kirchhoff*, Die Ostkirche betet. Bisher 4 Bde. (1937 ff.). Leider hat sie einen Mangel: sie verzichtet auf die unbedingt notwendigen chronologischen Angaben.

[174] Marcion. 1921, S. 8.

[175] Vgl. *Th. Schermann*, Der liturgische Papyrus von Der-Balyzeh: TU 36 (1913).

[176] Blatt 2 recto. Zur gesamten Entwicklung vgl. *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, S. 122—158.

[177] Schon apost. Konst. können sich nicht genug tun, den Abschnitt oder Stücke daraus immer wieder zu variieren oder zu wiederholen, vgl. 8, 8, 12, 27 u. ö. Das große Präfationsgebet beherrscht er geradezu.

[178] *Wobbermin* 1; eccl. hier. 4, 2—3 mit einer sehr rationalistischen, echt euhemeristischen Deutung, die ganz an Plutarchs physikalische Allegoresen erinnert: als Entflammer bringen die Seraphim das Myron zum besseren Duften.

[179] Cael. hier. 12, 2—4. Eine dramatische Darstellung von Jes. 6 gibt arab. Didaskalie 38 (*Brightman* 511).

suchung, welche Liturgien welche Psalmstellen bevorzugen und warum.

Daß, wie bereits in der Predigtform der Acta, atliche Persönlichkeiten, vor allem heroisierte Patriarchen, als Vorbilder genannt werden, ist keine liturgische Eigentümlichkeit. Atlich-kultisch aber ist es, wenn, wie in der Markusliturgie, beim Niedersetzen der Elemente auf dem Altar zu dem φοβερὸς θεός gebetet wird, oder sind alle die Gebete, in denen der Priester vor Beginn oder vor wichtigen Stellen der Liturgie sich zunächst selbst „entsühnen" muß.[180] Auch die geregelte Verteilung der Eulogien an den Klerus, die schon in apost. Konst. 8 genau geordnet ist,[181] ist wohl in Anlehnung an atliche priesterliche Gesetze entstanden, und überhaupt gewisse ältere Züge der Verbindung von Liturgie und Geld- oder Sachdarbringungen.[182] Alles aber, was außer den Gebetsformen aus dem Alten Testament entnommen ist, ist durch den griechischen Prozeß der Allegorisierung hindurchgegangen.[183]

Viel stärker hat das Neue Testament formend gewirkt.[184] Über das „Kernstück" der Einsetzungsworte braucht nach *H. Lietzmanns* entscheidenden Untersuchungen kaum noch etwas gesagt zu werden.[185] Dazu kommt selbstverständlich seit der Didache als fester Bestandteil das Herrengebet und die in den Symbolen auftretenden neutestamentlichen Sätze des christlichen Hieros Logos. Sonst sind synoptische Herrenworte verhältnismäßig selten,[186] die Bergpredigt wird kaum zitiert.[187] Zwei Gleichnissen kommt große Bedeutung zu: Luk. 15,11—32[188] und Luk. 18,9—14;[189] an Matth. 16,16/18 wird wenigstens erinnert,[190] die synoptischen Apokalypsen klingen nur gelegentlich an.[191] Für den Aufbau der Markusliturgie ist der Beginn der

[180] Jakobusliturgie: *Brightman*, S. 45, 31; Markuslit. ebda., S. 113, 122 u. ö.

[181] 8, 30. Die Synagoge bildet höchstens die Vermittlerin.

[182] Apost. Konst. 8, 40.

[183] Etwa die Paradiesallegorese der Taufliturgie Cyrill Cat. myst. 2, 1 f. oder die Platonisierung der Himmelsleiter z. B. Can. Greg. od. 5 f. vom 1. Vorfastensonntag: *Kirchhoff*, a. a. O. Im übrigen vgl. *H. Wenschkewitz*, Die Spiritualisierung der Kultbegriffe: Angelos 4 (1932), 71—230. Die Hexaemera in den zahlreichen Schöpfungsgebeten aller Liturgien haben sich jedoch vom atlichen Text mehr und mehr entfernt.

[184] Gute Bemerkungen bei *R. E. Middleton*, Journ. Th. Studies, 36 (1935), S. 259 ff.

[185] Messe und Herrenmahl 24—44.

[186] Doch Mth. 10, 30; 12, 29; Lk. 10, 18 ff.: apost. Konst. 8, 1. 7. 10; Luk. 17, 10: Jakobuslit. *Brightman* 32; Luk. 10, 19: Markuslit. *Brightman* 136; Math. 18, 20: Basiliuslit. *Brightman* 311 u. a.

[187] Etwa apost. Konst. 8, 12 und die davon abh. Lit.

[188] Apost. Konst. 8, 9; Jakobuslit. *Brightman* 31; 63.

[189] Jakobuslit. *Brightman* 31; 46; Vorgew. Gaben: *Brightman* 345; Chrysostomoslit. *Brightman* 354; 356; 378; 393.

[190] Apost. Konst. 8, 10; Jakobuslit. *Brightman* 54; kopt. und abess. Jakob. *Brightman* 183; 235.

[191] Mth. 24, 30: Jakobuslit. *Brightman* 53.

Katechumenenmesse mit Worten der Aussendungsrede wichtig.[192] Von den Wundergeschichten gibt es seit der Didache einige Anklänge an die Speisungen;[193] an die Heilungen wird nur in den Fürbittgebeten für die Kranken erinnert.[194] Aus der Kindheitsgeschichte des Lukas sind die hymnischen Stücke übernommen;[195] von ihren Gestalten begegnet in den Räuchergebeten Zacharias;[196] in der Markusliturgie ist er neben Cornelius und der armen Witwe Typus des recht Opfernden. Aus der synoptischen Leidensgeschichte führt die Chrysostomosliturgie Luk. 23,42 als Bitte des Chors bei der Kommunion ein: hier paßt es geradezu dramatisch hin.[197]

Viel stärker hat das Johannesevangelium die Liturgien beeinflußt. Der Johannesprolog gibt ja weithin einfach die theologische Grundlage für die Liturgien, so wird er denn auch an entscheidenden Stellen rezitiert.[198] Johanneische Einzelworte und Anspielungen sind in allen griechischen Liturgien häufig.[199] Über die Bedeutung des Agnus Joh. 1,29 braucht nicht gesprochen zu werden.[200] Wo

---

[192] *Brightman* 115 ff.

[193] *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, 26, 35; *H. J. Gibbins*, The Problem of the Liturgical Section of the Didache: Journ. Th. Stud. 36 (1935), 373—386.

[194] Meist nach Mth. 4, 23 (apost. Konst. 8, 10) oder Lk. 6, 18 (Jakobuslit. *Brightman* 46; 55; Markuslit. *Brightman* 126; Basiliuslit. *Brightman* 334 u. ö.) oder Lk. 4, 39 (Euchol. Ser. *Wobbermin* 22).

[195] Gloria seit apost. Konst. 8, 13, das Ave in der Jakobus- und Markuslit. usw., das Nunc Dim. in der Chrysostomoslit.

[196] *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, S. 88—91. Weitere Anspielungen an die Kindheitsgeschichten kommen natürlich in den Hieroi Logoi vor, in der Chrysostomosliturgie rücken sie mehr und mehr in die Prothesis; die Deutung des Asteriskos als Stern der Magier ist aber erst späte Theologenreflektion. Die Herkunft des Asteriskos ist vorläufig trotz der verschiedensten Hypothesen noch nicht eindeutig geklärt.

[197] In den Nebenliturgien sind synopt. Anklänge häufiger. Die Taufliturgie hat die Taufe Jesu schon früh als Hieros Logos aufgenommen (im N. T. noch nicht!) und auf Johannes den Täufer angespielt (vgl. apost. Konst. 8, 32). Doch gilt auch für die Nebenliturgien das von *Lietzmann* für die Hauptliturgien entdeckte Gesetz, daß das Biblische erst allmählich eindringt; je älter die Liturgie ist, um so weniger Biblisches zitiert sie (vgl. Messe und Herrenmahl, S. 137 f. u. ö.).

[198] Euchol. Serap. *Wobbermin* 1; apost. Konst. 8, 7; Jakobuslit. *Brightman* 62; Markuslit. *Brightman* 126; Basiliuslit. *Brightman* 323; 326.

[199] Eine Untersuchung über die liturgische Bedeutung des Johannes wäre für die ganze alte Kirche erwünscht. Sie müßte einmal durch eine Zusammenstellung aller johanneischen Einflüsse und Anspielungen in der frühchristlichen Kunst ergänzt werden. Es ist eine m. W. noch nicht genügend beobachtete Tatsache, daß trotz ihrer weit größeren Bildhaftigkeit die Synoptiker die christliche Kunst viel weniger beeinflußt haben als Joh., wenigstens auf griech. Kulturboden. Die Ostkirche ist eben auch hier „die Kirche des Johannes“.

[200] Der ganz johanneische Charakter der Proskomidie in ihrer allmählichen Entwicklung zeigt sich außer in der Übernahme der heiligen Lanze, der Gestalten der johanneischen Leidensgeschichte usw. vor allem in der Bezeichnung des wichtigsten Brotteiles als Lamm. Sie findet sich im Grunde schon in der freilich nicht sicher zu datierenden Proskomidie des Sophronius, die *Brightman* abdruckt (Anhang, S. 540) und etwa ins frühe 9. Jahrhundert setzt. Allerdings ist hier Jes. 53, 7 benutzt. Aber die liturgische Verwendung der Stelle ist viel älter:

die Taufgeschichte Jesu wichtig ist, wird sie an den Johannesbericht angelehnt,[201] an die Hochzeit zu Kana und das Nikodemusgespräch wird erinnert.[202] Vor allem kam Joh. 6 der griechischen Deutung der Kommunion durch seine mystisch-vergottende und platonisierendeTönung sehr entgegen, wir begegnen ihm immer wieder.[203] Die johanneische Leidensgeschichte aber ist fast in all ihren wichtigeren Einzelzügen formgebend gewesen, vor allem der Lanzenstich. Ihm dankt die Liturgie die dramatischste Handlung der Prothesis, aber auch vor deren Entwicklung spielt er schon eine große Rolle, denn auch er ließ sich platonisierend deuten.[204] Die Abschiedsreden umgeben die Eucharistie,[205] das hohepriesterliche Gebet hat schon seit den apost. Konst. viele Gebetsteile entscheidend bestimmt.[206] Die verheißene Sendung des Parakleten beherrscht den Eingang der Markusliturgie und der sich an sie anschließenden Formen[207] und die ersten Zurüstungen der Chrysostomosliturgie.[208] Bei der reichen Verwendung von Johannes in den Nebenliturgien sei nur daran erinnert, daß bereits bei Cyrill die Taufe bemerkenswerte Züge von Joh. 5,1—12 annimmt.[209] Von hier aus läge die Vermutung nahe, ob nicht das meist als Gichtbrüchiger gedeutete Bild aus der ältesten christlichen Kirche in Dura eigentlich Joh. 5,8 meint und so eine Taufsymbolik enthält, also einen Taufraum bezeichnet.[210]

Über die Apostelgeschichte kommen aus der Synagoge die langen Aufzählungen der atlichen Geschichte wie in der Anaphora der apost. Konst.[211] Im übrigen sind ihr nur eine Reihe von Gebets-

---

Chrysostomos kennt sie aus der antiochenischen Liturgie während der Anaphora (*Brightman* 474), von dort hat sie die Jakobuslit. (*Brightman* 62) und die von ihr abhängigen Liturgien (*Brightman* 99; 183; 235).

[201] Jakobuslit. *Brightman* 53.

[202] Cyrill Cat. myst. 4, 2; Markuslit. *Brightman* 129; Basiliuslit. *Brightman* 332.

[203] Sahid. Taufliturgie: *Brightman* 463; Jakobuslit. *Brightman* 51; 62; (syr. Jakob. *Brightman* 106); Markuslit. *Brightman* 124; 132; (abess. Jakob. *Brightman* 198); Nestorianer: *Brightman* 290; 303 f.; Basiliuslit. *Brightman* 309; 327; 330; Vorgew. Gaben: *Brightman* 349; Chrysost. *Brightman* 357; (Armenier: *Brightman* 450 f.).

[204] Alle die Liturgien, bei denen die an sich profane (s. u.) oder mithrische Mischung von Wasser und Wein liturgisch unterstrichen wird, tun das in Erinnerung an Joh. 19, 34. Zum Ganzen vgl. *F. J. Dölger*, Die Blutsalbung des Soldaten mit der Lanze im Passionsspiel Christus patiens: Antike und Christentum, 4 (1934), S. 81—94; *C. Schneider*, Der Hauptmann am Kreuz: ZNTW 33 (1934), S. 1—17. Vgl. auch *Brightman* 542 aus der Petruslit.

[205] Apost. Konst. 8, 10; Markuslit. *Brightman* 133 f.; Basiliuslit. *Brightman* 323; Chrysostomoslit. *Brightman* 353.

[206] Apost. Konst. 8, 1, 6, 11 f.; Euchol. Serap. *Wobbermin* 1; 21; 27; Jakobuslit. *Brightman* 67; (Nestorianer, *Brightman* 287).

[207] *Brightman* 116.

[208] Ebda. 353.

[209] Cat. myst. 2, 4.

[210] Vgl. *A. v. Gerkan*, Die frühchristliche Kirchenanlage von Dura: Röm. Quartalschr. 42 (1934), S. 219—232.

[211] Vorbild ist Act. 7, 2—53.

formeln entnommen, deren wichtigste Act. 20,28[212] und Act. 23,1[213] sind.[214]

Aufs stärkste hat die paulinische Formelsprache die Liturgie durchsetzt, sei es, daß über Paulus allgemein hellenistische Formeln eingedrungen sind, sei es, daß es sich um eigentümliche paulinische Formeln selbst handelt. Zu den ersteren gehört vor allem die hellenistische Panformel,[215] die stärker christianisiert schon im großen Dankgebet von apost. Konst. 8 und im Papyrus von Der-Balyzeh wieder liturgisch auftritt,[216] die immer wiederkehrenden hellenistischen Begriffe von Röm. 12 (*λογικὴ λατρεία*),[217] eine Reihe Spiritualisierungen von Kultbegriffen.[218] Zur zweiten Gruppe gehören die paulinischen Grüße, Doxologien und binitarischen oder trinitarischen paulinischen Formeln, die über alle Liturgien geradezu hingestreut sind. Aus den Gottesdiensten der paulinischen Gemeinden lebt außer der von *Lietzmann* im einzelnen aufgewiesenen Art der paulinischen Herrenmahlfeier, die freilich immer mehr überwuchert wird,[219] mancherlei nach: der heilige Kuß, dessen Herkunft noch nicht völlig geklärt ist,[220] ist über Paulus gekommen, wirkungsvoll eingestreute Gerichtsgedanken nach Röm. 2,6; 2. Kor. 5,10.[221] Sogar die Verfluchung im Gottesdienst, die bei Paulus von ekstatischen Voraussetzungen her zu verstehen sein wird mit Beziehungen zum Bannrecht der Synagogen, ist in eine Liturgie aufgenommen worden.[222] Paulinisch ist endlich der Ausdruck der Gemeindemystik in der Liturgie, der nie ganz verloren geht.[223] Eine Heroisierung des Paulus pflegen vor allem die jakobitischen Liturgien.[224] Daß Paulus Kaiserakklamationen benutzte, ermöglichte das Eindringen des Kaiserkultes in die

---

212 Apost. Konst. 8, 12; 2, 57; Jakobuslit. *Brightman* 32; (Nestorianer: *Brightman* 288; abess. Jakob. *Brightman* 244).

213 Markuslit. *Brightman* 122.

214 Eine besondere Hochschätzung der Act. haben die kopt. Jakobiten, auch das hängt mit der zunehmenden Biblizierung zusammen.

215 *Leipoldt*, Gottesdienst, S. 35.

216 *ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν.* (*Schermann*, a. a. O.).

217 Schon von Athenagoras benutzt, dann im Euch. Ser.: *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, S. 189. Dann wird die Wendung immer beliebter, besonders in der Chrysostomoslit. Einige weitere Belege: Jakobuslit. *Brightman* 48; (syr. Jak. *Brightman* 72 f.; 82); Markuslit. *Brightman* 126; (kopt. Jak. *Brightman* 163); Nestorianer: *Brightman* 271; 283; Basiliuslit. *Brightman* 322; Chrysostomoslit. *Brightman* 329; 331 f.

218 *Wenschkewitz*, a. a. O.

219 Messe und Herrenmahl, S. 219—230.

220 *Leipoldt*, Gottesdienst, S. 37; *F. J. Dölger*, Der Kuß im Tauf- und Firmungsritual... Antike und Christentum, I (1929), S. 186—196.

221 Jakobuslit. *Brightman* 53; Markuslit. *Brightman* 133; (kopt. Jak. *Brightman* 178).

222 Allerdings nur bei den abess. Jakobiten: *Brightman* 212.

223 *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, S. 224.

224 Syr. Jakobiten: *Brightman* 78; kopt. 153.

Liturgie leicht.[225] Bei den Nebenliturgien aber machte vor allem Röm. 6,3 das Entstehen einer Mysterienliturgie für die Taufe möglich; wenn apost. Konst. 8 die Stelle sehr naiv ändern in μυηθέντας εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ θάνατον ist das bezeichnend genug.

Die beiden am längsten umstrittenen Schriften des Neuen Testaments, Hebr. und Apok., haben sich liturgisch mit am fruchtbarsten erwiesen.[226] Der Hebräerbrief hat die meisten Spiritualisierungen von Kultbegriffen in der Liturgie geliefert.[227] Über seine Bedeutung für den Vorhang und damit für die Bilderwand ist an anderer Stelle gesprochen.[228] Aber es gibt Liturgien, die ganze Teile geradezu nach Hebr. konstruieren, so die Abessinier.[229] Aber die Gebetsformeln aller Liturgien haben von ihm eine große Bereicherung erfahren.[230]

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen irdischem und himmlischem Gottesdienst ist noch nicht völlig geklärt; während *Lietzmann*[231] für ausgeschlossen hält, daß irgendeine Beziehung besteht, hält es *Leipoldt*[232] für möglich, daß der himmlische Gottesdienst der Apok. eine idealisierte Darstellung christlicher Gottesdienstformen ist. Es hätte dann allerdings in diesen kleinasiatischen Gemeinden gottesdienstliche Sitten gegeben, die wir bis ins 3. und 4. Jahrhundert nicht wieder belegen können.[233] Wohl aber hat sicher die Apokalypse eine entscheidende Wendung im Gottesdienst beeinflußt. In allen Kulten steht der Altar vor dem Götterbild, bei Mithras steht er vor der Bilderwand, überall ist er offen sichtbar. Nur in den östlichen Liturgien wird er hinter Vorhängen und hinter der Bilderwand verborgen. Das ist deutlich Einfluß der platonisierten Apokalypse: hier steht der Altar im Himmel. Zwischen diesen himmlischen Altar und die Erde treten die Bilder und die mannigfachen Vorhänge. Das ist keine nachträgliche Alle-

---

[225] Bes. Phil. 2, 11.

[226] Von hier aus könnte das Problem Liturgie und Kanonbildung einmal aufgerollt werden. Hat die liturgische Brauchbarkeit zur Kanonisierung einer Schrift wesentlich beigetragen?

[227] Besonders wichtig sind für die griech. Liturgien 3, 1; 4, 14; 5, 7; 9, 14; 10, 19; 12, 23; 13, 15.

[228] Kyrios, I (1936), S. 65—68.

[229] *Brightman* bes. 194—212; auch die äth. Anaphora 189—193.

[230] Euchol. Ser. *Wobbermin* 21; Jakobuslit. *Brightman* 32 f.; 46; 48; 56 f.; (syr. Jakob. *Brightman* 72; 93; 109); Markuslit. *Brightman* 117; 124; 126; 131; 135; (kopt. Jakob. *Brightman* 144; 150; 160; 170); Nestorianer *Brightman* 258; 270; 273 f.; 283 f.; Basiliuslit. *Brightman* 316; 319; 322; 325; 327; 330 ff.; 339; Vorgew. Gaben: *Brightman* 349; Chrysostomoslit. *Brightman* 368.

[231] Frdl. persönl. Mitteilung vom 6. Juni 1939: „Der altchristliche Gottesdienst hängt wohl mit der griechischen Synagoge, aber nicht mit dem jerusalemer Tempelkult zusammen, aus dem die Bilder der Apokalypse stammen."

[232] Gottesdienst, S. 58—60.

[233] Kyrios, III (1938), S. 311.

gorese der Liturgie, sondern die Übersetzung der platonisch allegorisierten Apokalypse in den Kult.

Im übrigen sind natürlich die Hymnen der Apok. benutzt.[234] Die übrigen Schriften des Neuen Testaments, insbesondere die Pastoralbriefe, werden viel zitiert; etwas Wesentliches ergeben sie nicht.

VI. Kleinere Ströme.

1. Antikes Privatleben.

In einem noch immer viel beachteten und kaum widersprochenen Aufsatz hat *K. Holl* bekanntlich zuerst die Bilderwand, dann aber die Gesamthaltung der östlichen Liturgien aus dem griechischen Theaterwesen ableiten wollen.[235] Seine Folgerungen sind aber nur sehr zum Teil richtig. Denn selbst *Holls* einleuchtendste These, die von der Herkunft der drei Türen, ist sehr problematisch. Wie in den Mysterienreligionen hat im christlichen Gottesdienst die Tür schon sehr früh die Aufgabe der Scheidung von Profan und Heilig, von Draußen und Drinnen;[236] die Türen entsprechen also den Himmels- und den Tempeltoren. Das hat keine Analogie im Theater. Im Theater spielt sich kaum einmal etwas hinter verschlossenen Türen ab,[237] in den Liturgien dagegen gerade die wesentlichen Akte. Die Aktschlüsse, auf die *Holl* großen Wert legt, werden auf der Bühne nicht durch Schließen der Türen hervorgehoben. Wichtig ist die Tür im Theater überhaupt nicht; man singt gelegentlich einmal ein Paraklausithyron, das aus der Lyrik stammt, oder man klopft an die Tür, um Spannung zu erregen; in den Liturgien aber wird sie als Himmelstür immer bedeutungsvoller. Daß die Form des Paraklausithyron in starker Vergeistigung und Verchristlichung gelegentlich eingewirkt haben kann, ist möglich, am ehesten in dem Gebet *ἀπὸ τῶν πυλῶν* der Jakobusliturgie, doch wäre es dann ziemlich unkenntlich geworden: *ὁ θεὸς . . . ὁ δοὺς ἡμῖν εἴσοδον εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων διὰ τῆς ἐπιδημίας τοῦ . . . υἱοῦ.* Aber schon die Fortsetzung zeigt deutlich, daß an die Himmelspforte gedacht wird: *ὁ κύριος εὐλογήσει πάντας ἡμᾶς καὶ ἁγιάσει ἐπὶ τῇ εἰσόδῳ καὶ ἱερουργίᾳ τῶν θείων καὶ ἀχράντων μυστηρίων καὶ τὰς μακαρίας ψυχὰς ἀναπαύων μετὰ ἁγίων.* Auch das Gebet vor den Türen in der späteren Proskomidie mag Nachwirkung des antiken Paraklausithy-

---

[234] Apok. 4, 11; 5, 8 f., 12 f.

[235] *K. Holl*, Die Entstehung der Bilderwand in der griech. Kirche: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, 2, Der Osten, 1928, S. 225—237.

[236] Apost. Konst. 8, 19 f.; Dion. Areop. eccl. hier. 3, 2; vielleicht schon Apk. 22, 15; Mth. 25, 10; Lk. 13, 25, vor allem Joh. 10, 1—7; Acta 14, 27; Col. 4, 3. Die Bedeutung der Tempeltüren geht häufig aus Weihreliefs hervor, vgl. etwa für Kybele das bekannte Relief im Museo Archeologico in Venedig.

[237] Höchstens einmal im Lustspiel eine Geburt oder ein erotischer Akt, der nicht darzustellen war.

ron sein. Aber es darf nicht übersehen werden, daß schon Chrysostomos statt ans Theater an die Himmelspforte denkt; wenn sich der Vorhang öffnet, soll man sich vorstellen, der Himmel öffne sich und die Engel steigen herunter.[238] Dazu kommt das organische Verwachsensein von Vorhang bzw. Ikonostas und Bild, die sich nicht so trennen lassen[239] und die im Theater auch keine Analogie haben, sondern die einfach Fortsetzung des antiken Kultbildes sind. Nicht einmal die Dreizahl der Türen braucht aus dem Theater zu stammen. Sie kann einfach eine Wiederholung der drei Außentüren sein, die jede dreischiffige Basilika hat oder auf einen Einfluß des Trikonchos oder der cella trichora zurückgehen oder auch aus der zunehmenden neuplatonisch und trinitarisch begründeten Dreiersymbolik entlehnt sein.[240] Wir haben diese Dreiteilung im altmediterranen Tempeltyp und sehen sie zum mindesten stark angedeutet noch auf dem Isistempel von Pompeji (Abb. 6).[241] So ergibt sich etwa folgendes Bild: Es ist möglich, daß auf die drei Türen und ihre Vorläufer, auf die Vorhänge und endlich den Ikonostas das Proskenion des Theaters eingewirkt hat, kaum aber unmittelbar, sondern wohl durch Vermittlung der Mysterienkulte. Dort finden wir, wie etwa bei Mithras, noch vollständige amphitheatralische Bauten in Verbindung mit dem Heiligtum.[242] Aber diese Beziehungen sind wohl immer formal geblieben. Denn die eigentlichen Handlungen, die sich an und um die Türen abspielen, weisen auf zwei andere Linien hin: eine Wiederholung der äußeren Kirchtüren und das Symbol der Himmelspforten. Wie die äußeren Türen Heiliges von Unheiligem scheiden,[243] so die Türen der Bilderwand. Die Symbolik der Himmelspforte aber ist so alt wie der christliche Gottesdienst selber, sie konnte leicht zur Übernahme von Türen aus den Mysterien führen.

---

[238] Richtig verstanden bei *F. Haase*, Die russische Ikonostase: Lit. Zeitschrift, 1 (1929), S .122 ff. Wo in den Liturgien die große Ektenie vor der Königstür gesprochen wird, ist ebenfalls diese Vorstellung deutlich erhalten; eingewirkt hat wohl auch Luk. 11, 7 ff. Ganz deutlich herrscht die Vorstellung von der Himmelspforte in dem Türengebet der Chrysostomosliturgie und der Basiliusliturgie: *Brightman* 312; 368.

[239] Schon in Konstantinopel, vgl. Kyrios, I (1936), S. 57—60.

[240] Zum Trichorum vgl. O. *Wulff*, Die altchristliche Kunst, 1914, S. 27—29. Wie andererseits eine dreischiffige Basilika geradezu eine Dreiteilung des Chorraumes erforderte, beweist Ruweha (*Wulff*, a. a. O., S. 213), Turmanin (ebda. 214), Timgad (ebda. 216), Thebessa (ebda. 220) u. a. Zur liturg. Dreiersymbolik Dionys. Areop. eccl. hier. 5, 1, 1—3.

[241] *H. Thiersch*, Ein altmediterraner Tempeltyp: ZATW 50 (1932), 73—86.

[242] So das von *S. Loeschcke* vorbildlich ausgegrabene Theater des Mithräums vom Altbachtal in Trier. Dies liegt aber beim, nicht im Kultraum.

[243] Apost. Konst. 8, 7, 11, 28; Syr. Did. 2, 57; Dion. Areop. eccl. hier. 5, 1, 6. Wenn übrigens in den Liturgien immer wieder der Diakon an der Tür steht, so ist das einfach eine Erinnerung an die alte Stellung des Diakons oder der Diakonissin an der Außentür der Kirche (apost. Konst. 8, 28 u. ö.).

Man sieht wieder, wie synthetisch der östliche Gottesdienst ist:[244] Reduplikation der Außentür der Kirche — der Ruf *τὰς θύρας, τὰς θύρας*, der ursprünglich der Außentür gilt, gilt in der Chrysostomosliturgie den Innentüren, was *Holl* übersehen hat —, Theatereinflüsse, Himmelspfortensymbolik, Einwirkung von Joh. 10 sind zu einem unentwirrbaren Ganzen zusammengeflossen.

Eine andere Beobachtung aber führt zum Theater: der Chor. Auch er ist kaum unmittelbar vom Theater übernommen, sondern durch Vermittlung der Mysterienreligionen, aber die alten Beziehungen sind noch zu erkennen. Im Euchologion Serapions heißt Gott *χορηγὸς πάσης εὐλογίας*[245] oder *χορηγὸς τῆς ἀθανασίας*,[246] und diese Wendung erhält sich bis in die Prothesis der Chrysostomosliturgie in der Form: *ζωῆς χορηγός*.

Größer als der Einfluß des Theaters ist der des Militärwesens. Abgesehen von der reichen Militärterminologie in Haupt- und Nebenliturgien — Ausdrücke wie Siegerkränze,[247] Siegerhymnen,[248] Taxiarchen[249] — sind eine Reihe rein militärischer Handlungen übernommen worden, wie der Befehl und das Signal. *Ὀρθοί, στάθητε, πρόσχωμεν*, u. a. sind rein militärische Befehle, und in der Markusliturgie gibt sogar ein Oberkommandierender seinen Offizieren den Auftrag, Befehle zu erteilen in der ganz militärischen Form: *κελεύετε*.[250] Das militärische Signalwesen aber setzt sich in den Flaggensignalen fort, die der Diakon mit dem Orarion gibt.[251] Daß die Einzüge militärischen Paraden nachgebildet sind, hat *Arseniew* mit guten Gründen vermutet,[252] triumphatorische Einzüge benutzen weithin die gleichen Mittel. Doch fühlt man sich nicht nur als Triumphator, sondern Gott gegenüber als Gefangener des Triumphzuges: diesen Gedanken bringen die Inklinationsgebete besonders der Jakobusliturgie gern zum Ausdruck.

---

[244] *Holl* hat überhaupt nicht berücksichtigt, daß auch im Westen die Porta sancta eine große Rolle spielt.

[245] *Wobbermin* 25.

[246] Ebda. 1.

[247] Etwa Dionys. Areop. eccl. hier. 7, 1, 3.

[248] *ἐπινίκιος ὕμνος*.

[249] Noch Chrysostomoslit. *Brightman* 357.

[250] *Brightman* 138. Überhaupt vollzieht sich in der Markuslit. die Kommunion ganz militärisch mit einer Reihe von Befehlen: *Brightman* 139 f.

[251] Schon die hellenist. Synagoge hat dieses militärische Signalwesen übernommen: in der Synagoge von Alexandreia wird mit einer Signalflagge geweht, wenn die Gemeinde Amen sagen soll: Sukk. 51b.

[252] Frdl. persönliche Mitteilung. Militärisch ist auch die Form des Truppeneides besonders in der Taufliturgie (Cyrill Cat. myst. 1, 1 f.), der aber durch Mithra vermittelt sein kann; ferner doch wohl das Pfeifen des Diakons statt der Epiklese (*S. Euringer*, Die äthiop. Anaphora unserer Herrin Maria: Or. Christ. Ser. 3, Bd. 12 (1937), § 97 und S. 102), das auch schon in hellenistische Kulte eingedrungen war (*A. Dieterich*, Eine Mithrasliturgie, 3. A. 1923, S. 6, Z. 23, dazu S. 34, 40).

Die Bilder vom antiken Sport, die schon Paulus aus der Diatribe übernimmt, begegnen in der Liturgie außer in häufigen Bezeichnungen in den Gebeten vor allem beim Tauf- und Totenritual. Die Salbung des Täuflings wird schon sehr früh als Vorbereitung zum Ringkampf für Christus gedeutet,[253] und das Öl beim Totenritual ist keineswegs nur apotropäisch, sondern auch schon früh als Zeichen dafür aufgefaßt worden, daß der Tote in seinem Leben gerungen hat;[254] nach paulinischem Vorbild ist der Tote ein am Ziel stehender sportlicher Sieger, und das kommt im griechischen Ritual klar zum Ausdruck. Der antike Weltverkehr spiegelt sich in der oft wiederkehrenden Bitte für die Seefahrenden und Reisenden wider, das seit dem Aufkommen der Bukolik mächtig angewachsene spätantike Naturgefühl nicht nur in dem starken bukolischen Zug in der frühbyzantinischen kirchlichen Kunst, sondern in den zahlreichen langen Natur- und Schöpfungsgebeten, die das Sechstagewerk zugrunde legen, aber ganz in der Sphäre hellenistischer Bukolik verlaufen.[255] Antikes Recht hat sich wiederholt eingedrängt, so ist der Ritus der Bischofsweihe schon in den apost. Konst. 8 ein Gemisch von Liturgie und Recht.[256] Aus dem griechischen Stadtrecht stammt die Bezeichnung des Christus als ἱεραρχίας ἐπώνυμος.[257] Die weitreichendste Vermischung von Recht und Religion liegt in der Aufnahme der Eintragung ins Taufregister in den Taufritus: schon der Areopagite identifiziert dabei juristisches Taufregister mit himmlischer Bürgerliste.[258] Aus den profanen Tischsitten, nicht aus einer religiösen Symbolik stammt der Ritus des Zeon.[259]

2. Die offiziellen Religionen.

Im schärfsten Gegensatz zum Synagogengottesdienst hat die frühchristliche Liturgie die drei wesentlichen Stücke des antiken

[253] Clem. Alex. mart. 10; Dion. Areop. eccl. hier. 2, 3, 6.

[254] Dion. Areop. eccl. hier. 7, 1, 2—3; 7, 3, 8. Über die sportliche Grundlage der Nikaformel der Liturgien vgl. *F. J. Dölger*, Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen: Antike und Christentum, 1 (1929), S. 23—25.

[255] Eine typisch bukolische Wendung enthält z. B. die äthiop. Anaphora unserer Herrin Maria (*Euringer*, a. a. O., § 135) im Hieros Logos der Kindheitsgeschichte: „den der Atem des Esels und des Ochsen in den Tagen der Kälte erwärmte".

[256] Apost. Konst. 8, 4 f.; vgl. auch die juristische Symbolik Dion. Areop. cael. hier. 15, 5.

[257] Dion. Areop. eccl. hier. 1, 3. Zur profan-juristischen Herkunft von Hierarch und Hierarchia überhaupt: *J. Stiglmayer*, Über die Termini Hierarch und Hierarchie: ZKathTh. 22 (1898), S. 180—187.

[258] Eccl. hier. 2, 2, 5; 2, 3, 4: Eintragung ins Taufregister bedeutet Zutritt zur ϑεία μακαριότης. Vgl. auch Cyrill Procat. 4; Per. Aeth. 45, 1; Greg. Nyss. adv. eos qui diff. bapt. (MSG 46, 417).

[259] Gegen *Brinktrine*, a. a. O. Über die zuletzt profane Herkunft des eucharistischen Brotstempels *F. J. Dölger*, Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösem Zeichen: Antike und Christentum, 1 (1929), S. 1—46; ebda. über die sich wohl aus dem antiken Gastgeschenk (Mitgabe von Speisen) entwickelnde Sitte des Antidoron, doch vgl. dazu auch *Oesterley*, a. a. O.

„heidnischen“ Gottesdienstes aufgenommen: Opfer, Altar und Götterbild. Das Opfer ist schon in der Didache vorgebildet;[260] seine Spiritualisierung ist längst vorchristlich; die Praefatio hat sich ganz normal an den griechischen Opferhymnus angeschlossen.[261] Vor dem Begriff Götterbilder (*ἀγάλματα*) aber scheut schon der Areopagite nicht zurück.[262]

Aber auch die offiziellen Götter selbst sind nicht gestorben. Nicht erst auf byzantinischen Ikonen erscheint Gabriel mit dem Dreizack des Poseidon,[263] sondern schon die Apostelgeschichte nennt die Dioskuren achtungsvoll[264] und in Ravenna erscheint zweimal ein Flußgott; daß die Geschichte des Christusbildes genügend Anleihen bei Apollo, Dionysos und Orpheus gemacht hat, ist genügend bekannt.[265] Daß Helios zum Entstehen der Sonntagsfeier beigetragen hat, läßt sich deutlich genug bei Justin erkennen;[266] die Wichigkeit des alexandrinischen Aion für das Epiphanienfest ist ebenfalls bekannt.[267] Aus den Unterweltsreisen griechischer Götter — nicht aus hellenisierten Psalmstellen — kommt eine schon im Euchologium Serapions begegnende Formel bei der Totenliturgie: *ὁ κατάγων εἰς πύλας ᾅδου καὶ ἀνάγων*[268] Welche Beziehungen aber zwischen den Hymnen der Hermetik und den Liturgien bestehen, bedarf einer besonderen Untersuchung, wenn wir über die Hermetik noch etwas klarer sehen. Heute sind Urteile darüber verfrüht.[269] Ein Stück Hymnus aber, der deutlich an den Hermes Psychopompos erinnert, hat sich bis in Gebete der Jakobus- und der Chrysostomosliturgie gehalten: *ἄγγελον εἰρήνης, πιστὸν ὁδηγόν, φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων ἡμῶν παρὰ τοῦ κυρίου αἰτησώμεθα.*[270]

3. Die Volksreligion.

Bei der zunehmenden Bedeutung, die die Volksreligion, insbesondere der Zauber, in der Spätantike bekam, wäre es verwunder-

[260] Did. 14. Doch vgl. zum Ganzen *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, pass.

[261] *A. Schönfelder*, Prooimion, Praefatio, Opfergesang: Lit. Ztschr. 1 (1929), S. 155.

[262] Eccl. hier. 3, 3, 3. Vgl. *N. Jorga*, Le nouvel hellénisme et l’iconoclasme: L’Acropole 1 (1926), S. 1—12.

[263] *F. Haase*, a. a. O., S. 163.

[264] Act. 28, 11. Interessante Belege für den Weitergebrauch antiker Götter durch die Christen auf deutschem Boden bei *H. Achterberg*, Interpretatio Christiana, 1930.

[265] *E. von Dobschütz*, Christusbilder. TUNF 3, 1899. O. *Wulff*, a. a. O.

[266] Apol. 1, 67.

[267] *K. Holl*, Der Ursprung des Epiphanienfestes, SBA 1917; *M. Zepf*, Der Gott Aion in der hellenist. Theol., ARW 20 (1927), S. 225. Hängt vielleicht auch Dion. Areop. cael. hier. 15, 9 damit zusammen?

[268] *Wobbermin* 18.

[269] Vgl. aber die schönen Bemerkungen bei *Th. Schermann*, Griech. Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Clem. TUNF 3, 4 (34), 1909, S. 4 ff., und *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, S. 150—153.

[270] *Brightman* 39; 381.

lich, wenn man davon in den Liturgien keine Spuren fände. Aber schon *Th. Schermann* hat Beziehungen zwischen griechischen Zauberpapyri und christlichen Gemeindegebeten seit dem 1. Clemensbrief entdeckt.[271] An einem Gebet des Gregor Thaumaturgos zeigt er sogar, daß Zauber und christliches Gebet, was ja auch die christlichen Zauberpapyri beweisen, gelegentlich zusammenfallen können. Wenn naturgemäß die offiziellen Liturgien nie so weit gingen, sind sie doch von diesen Einflüssen auch nicht völlig frei.

Ein Einfluß des Zaubers ist sowohl in der Geschichte der Epiklese wie in den verschiedenen Weihungen überall da deutlich, wo durch Nennung eines Namens oder einer Formel Dinge wirklich verwandelt werden.[272] Das gilt z. B. für die Öl- und Wassergebete des Euchologium Serapions:[273] der Name Jesu wird als Zaubername über den Stoffen genannt, damit sie *δύναμιν θεραπευτικήν* bekommen und *φάρμακον θεραπευτικόν* werden. Eine echte Zauberformel ist auch die Epiklese des Papyrus Der-Balyzehensis:[274] *καταξίωσον καταπέμψαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα* ... und alle ähnlichen. Bei dem Areopagiten haben die Spendeformeln den Charakter von Zauberformeln: sie dürfen nicht aufgeschrieben werden.[275] Dazu kommen eine Reihe von Zaubergesten, abgesehen von der schon biblischen Handauflegung,[276] die im Euchologium Serapions bestimmt Zauberbedeutung hat,[277] etwa schon bei Cyrill die magischen Gesten mit den Elementen.[278] Die große Bedeutung des Exorzismus in den Liturgien braucht nur erwähnt zu werden.[279] Besonders das heilige Öl, das die Zauberbezeichnung *θεουργικώτατον* erhält,[280] brennt die Dämonen weg.[281] Ob diese Zauberdinge unmittelbar oder durch Vermittlung des Neuplatonismus in die Liturgien gekommen sind, läßt sich nicht immer sagen: einiges liegt bestimmt zeitlich vor dem Neuplatonismus.

Eine andere Einbruchsstelle der Volksreligion war das Toten-

---

[271] Vgl. Anm. 269. Wichtiges bei *Dölger*, Brotstempel, S. 7—24.

[272] Ein typischer Brotverwandlungszauber *K. Preisendanz*, Papyri Graecae Magicae, I (1928), S. 119—123, ein Ölweihezauber, ebda. S. 171—173. Im übrigen vgl. *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, S. 244.

[273] *Wobbermin* 5 f., 17; vgl. auch Cyrill Cat. myst. 3, 3.

[274] 2 recto 13-2 verso 20. Vor allem die *ποίησον*-Formel. Vgl. auch Cyrill, Cat. myst. 5, 7.

[275] Eccl. hier. 3, 3, 7—14.

[276] Vgl. Anm. 155.

[277] *Wobbermin* 28—30.

[278] Cat. myst. 5, 22. Vgl. auch schon Ägypt. KO lat. 73.

[279] Vgl. apost. Konst. 8, 9; Dion. Areop. eccl. hier. 3, 3, 7.

[280] Dion. Areop. eccl. hier. 4, 2. 2, 2, 7. Vgl. *F. Lehr*, Die sakramentale Krankenölung. Freib. Diss. 1934.

[281] Cyrill Cat. myst. 2, 3; das Myron garantiert die Auferstehung: Dion. Areop. eccl. hier. 7, 3, 9.

ritual. Doch kann hier nur angedeutet werden. Aber schon apost. Konst. 8 weist so ziemlich alles auf, was ein gewöhnliches griechisches Totenritual kennt, mit Einschluß der wiederholten Feiern und der Schwelgereien bei Totenmahlen.[282]

4. Philosophisches.

Abgesehen von Plato — mag er nun unmittelbar oder durch neuplatonische Vermittlung eingewirkt haben — lebt die Stoa in Form und Inhalt der Liturgien fort. Nicht der christliche, sondern der stoische Logos ist es, der in den Erstlingsgebeten der apost. Konst.[283] alle Früchte reifen läßt, und schon *Schermann* hat auf den stoisch-poseidonianischen Einschlag in den Schöpfungsgebeten der Liturgien hingewiesen.[284] Rein stoisch ist die Bitte um Überwindung der πάϑη, die sich auch schon im Euchologium Serapions findet:[285] κατάργησον πᾶν πάϑος, πᾶσαν ἡδονήν. Stoisch ist endlich auch die Unterscheidung von Wissendem und Unwissendem, und die Verpflichtung des Wissenden, für den Unwissenden zu sorgen; von hier aus versteht sich die seltsame Formulierung der Basiliusliturgie, daß die Teilnehmer der Gläubigenmesse für die ἀγνοήματα τοῦ λαοῦ opfern. Alles was sich sonst an philosophischen Einschlägen in den Liturgien findet, entstammt dem Neuplatonismus.

5. Die hellenistische Synagoge.

Über Einflüsse der Synagoge auf den frühchristlichen Gottesdienst ist oft geschrieben worden,[286] und doch sind diese aus einem gewissen Dogmatismus heraus meist überschätzt. In Wirklichkeit sind sie recht schwach und in den späteren griechischen Liturgien kaum noch spürbar. Was bleibt, sind meistens nur Nachwirkungen des Alten Testamentes, aber nicht der Synagoge. Zudem wird oft genug vergessen, daß wir über die Synagogenliturgie in vorchristlicher Zeit wenig wissen; vielleicht darf man gar nicht von einer Liturgie reden, denn der Synagogengottesdienst ist eine höchst ratio-

---

[282] Apost. Konst. 8, 41—44. Über die Einwirkung der Totengedächtnismahle auf das Herrenmahl überhaupt vgl. *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl. Eine besondere magische Handlung, die aus der Aufstellung von Totenbildern bei den Hausheiligtümern erwachsen ist, ist das Aufstellen bzw. Hinlegen der Totendiptychen auf den Altar, das in einer Reihe von Liturgien üblich ist.

[283] 8, 40, ebenso Euch. Serap. *Wobbermin* 7.

[284] A. a. O., S. 32 f.

[285] *Wobbermin* 26. Vgl. auch Dion. Areop. eccl. hier. 3, 3, 6, 11. Echt stoisch ist beim Totenritus Dion. Areop. eccl. hier. 7, 1, 3.

[286] Alles Wichtige steht bei *E. von der Goltz*, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen Kirche: TUNF 14 (1905); *W. O. E. Oesterley*, The Jewish Background of the Christian Liturgy, 1925 (sehr einseitig); *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, S. 125—133, 202—210; *Leipoldt*, Gottesdienst, S. 10—27, 46—56.

nalistische Angelegenheit: all die Mysteria der östlichen Liturgien sind ihm geradezu entgegengesetzt. Alle entscheidenden Stücke des griechenchristlichen Gottesdienstes fehlen in der Synagoge: die Handlung, das Opfer, die Vergottung, die Elevation, die Stellung des Klerikers als Mittler, die Immanenzwerdung Gottes in der Liturgie. Was bleibt, sind nur völlig umgedeutete Formeln oder in die Synagoge bereits eingedrungene hellenistische Elemente. Das für den Synagogengottesdienst Entscheidende, der Lehrvortrag, ist aus den griechischen Liturgien hinausgedrängt worden. Deutlich aus der Synagoge stammt der Ritus des Händewaschens,[287] der aber dort kaum genuin sein wird. Schon beim Areopagiten ist er aber in Anlehnung an Joh. 13 bis zum Unkenntlichen spiritualisiert.[288] Lesungen, die ja in den östlichen Liturgien keineswegs entscheidende Bedeutung haben, gehören, wie die vielen Bilder von Lektoren (vgl. Abb. 3) zeigen, ebenso gut zu den Mysterienreligionen.

Dagegen sind eine Reihe vorwiegend älterer Gebete im Anschluß an synagogale Gebete entstanden, niemals aber unverändert übernommen, sondern stets ganz charakteristisch umgewandelt. *v. d. Goltz* und *Oesterley* haben das wichtigste Material zusammengestellt. Es sind einmal seit der Didache Einflüsse des 18-Bitten- und anderer Gebete,[289] die Gebetsform der Benediktionen,[290] die Doxologien (Formtypus z. B. Eingangsgebet beim großen Einzug der Jakobusliturgie: *ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου* und eine Reihe von Gebetstermini, etwa *βασιλεῦ οὐράνιε*). Dazu kommt die Rezitation von in der Synagoge beliebten Psalmen, wie Ps. 103 in der Markusliturgie und der Prothesis der Liturgie der Vorgeweihten Gaben. Der Synagoge entstammt weiter das respondierte Amen[291] und vielleicht gewisse schriftmagische Handlungen, wie das Auflegen der Schrift auf den Bischof bei der Bischofsweihe;[292] doch läßt sich das letztere in dieser Form m. W. so in der Synagoge nicht nachweisen.

VII.

In allen diesen Ergebnissen, die leicht vermehrt werden können, zeigt sich zunächst deutlich der synthetische Charakter der östlichen Liturgien. Wann die einzelnen Teilgegebenheiten miteinander verschmolzen sind, läßt sich nur für einige mit mehr oder weniger

[287] Apost. Konst. 8, 11; Cyrill Cat. myst. 5, 2; Dion. Areop. 3, 2; *v. d. Goltz*, a. a. O., S. 6, 18. Aber allmählich rückt er in die Proskomidie.
[288] Eccl. hier. 3, 3, 10.
[289] Vgl. auch *R. D. Middleton*, The Eucharist Prayer of the Didache: Journ. ThStud. 36 (1935), S. 259—267. Weitere Literatur bei *Oesterley* und *Lietzmann*.
[290] Etwa apost. Konst. 8, 29, 40 u. ö.
[291] Vgl. apost. Konst. 8, 4, 12; *Leipoldt*, Gottesdienst, S. 25.
[292] Dion. Areop. eccl. hier. 5, 3, 7.

Sicherheit sagen: viele dieser Synthesen sind gewiß schon vorchristlich und haben sich auf dem Gebiet der Mysterienliturgien vollzogen. Hier ist aber zu viel vernichtet, um klar sehen zu können. Wir können nur vorsichtig rückschließend aus den griechischen Liturgien manches für die Mysterienliturgie schließen, ein Weg, der noch zu wenig begangen wird. Die unverwüstliche Kraft des Griechentums in seiner Ganzheit steht auch hinter der griechischen Liturgie, und so gebührt ihr das Verdienst, durch die dunklen Zeiten des Unterganges der Antike hindurch ein gutes Stück Antike gerettet und erhalten zu haben.

Wittenberg und Byzanz.

Zur Auseinandersetzung der Reformation mit dem Griechentum und der östlich-orthodoxen Kirche.

3. Melanchthon und der Serbe Demetrios.

Von

Ernst BENZ, Marburg (Lahn).

Die Freundschaft mit Heraklides hat Melanchthon neben mancherlei Anregungen für seine Studien der klassischen Literatur eine wichtige Beziehung vermittelt: durch ihn wurde ihm nämlich auch der Zugang zu einer neuen, für ihn bisher fast verschlossenen Welt eröffnet, zu dem Haupt der östlich-orthodoxen Kirche. Auf den Herakliden gehen die ersten Anregungen einer persönlichen Fühlungnahme zwischen Wittenberg und Byzanz zurück. Zweieinhalb Jahre, nachdem der Heraklide Wittenberg verließ, erschien dort ein Diakon des Patriarchen von Konstantinopel, der die religiöse und kirchliche Lage in Deutschland und in Wittenberg erkunden wollte. Dieser Diakon mit Namen Demetrios verweilte fast ein halbes Jahr im Hause Melanchthons als dessen persönlicher Gast und wurde bei seiner Abreise nach Byzanz von Melanchthon mit einer wichtigen Mission an den Patriarchen beauftragt. Das Auftreten dieses Demetrios steht in einem geheimen Zusammenhang mit dem Aufenthalt des Herakliden in Wittenberg: die folgenden Forschungen werden zeigen, wie das Schicksal dieses Demetrios aufs engste mit den Schicksalen des Herakliden bis zu dessen Untergang verflochten ist.

Melanchthon selbst berichtet bereits von den Beziehungen, die den Herakliden mit Byzanz verknüpfen; offenbar hatte dieser mit ihm darüber gesprochen. In seinem Empfehlungsschreiben an Henricus Buscoducensis bemerkt Melanchthon, der Patriarch von Byzanz setze sich beim türkischen Kaiser dafür ein, daß der Heraklide sein väterliches Reich auf den Inseln Samos und Paros wieder zurückerhalte.[1] Diese Mitteilung — wenn sie den Tatsachen entspricht — setzt voraus, daß der Heraklide in brieflicher Verbindung mit dem Patriarchen stand und daß seine Sache in Byzanz nicht nur

---

[1] Corp. Ref. VIII ep. lib. XII, 1556, Nr. 6006, S. 772: Etiam Patriarcha Constantinopolitanus vir doctus laborat, ut Turcicus Imperator ei restituat paternam haereditatem.

bekannt war, sondern daß man sie dort für wichtig genug hielt, sich dafür einzusetzen. Ein Briefverkehr mit Byzanz war in dieser Zeit kein Ding der Unmöglichkeit. Der Kaiser hatte ständige Gesandte in Konstantinopel, mit denen er durch Kuriere über Wien und über Venedig verkehrte.[2] Der Heraklide mochte gerade während seines Aufenthaltes in Brüssel solche Kuriere benutzt haben, um seine Absichten in Byzanz vorzutragen. Melanchthon ergänzt aber diese Angabe in seinem Schreiben gleichen Datums an den dänischen König durch die Bemerkung, der Patriarch sei mit dem Herakliden verwandt.[3] Es ist ungewiß, auf welchen Patriarchen diese Angabe zu beziehen ist, wie überhaupt der Mangel an biographischen Angaben über die Patriarchen dieser Zeit es kaum möglich macht, eine solche Verwandtschaft nachzuprüfen. Um den Patriarchen Joasaph wird es sich kaum gehandelt haben, da dieser ja erst im Jahre 1556 die Herrschaft antrat,[4] zu einem Zeitpunkt, an dem der Heraklide bereits Wittenberg verlassen hatte. So könnte sich diese Nachricht nur auf seinen Vorgänger, Dionysios von Nikomedien, beziehen.[5]

Die Verbindung mit dem Patriarchat von Byzanz läßt sich aber auch für die Zeit seiner Herrschaft in der Moldau bestätigen. Martin Crusius hat einen Brief des Despoten an Johannes Zygomalas in seiner Turcograecia veröffentlicht. Er lautet:[6]

„Dem weisen Manne und Megalorhetor der großen Kirche Gottes zu eigener Hand in das Patriarchat. Heil und alles Gute!

Ich habe Deinen Brief erhalten, der von den Äußerungen Deiner freien Geistesbildung erfüllt war, und Dein Wohlwollen gegen mich und unsere Untertanen bekundet. Ich beglückwünsche Dich zu der glücklichen Anlage Deiner Natur! Ich freue mich für die königliche Residenz, daß sie einen solchen Mann wie Dich besitzt, gleichsam als eine Art Nachfahre der alten philosophischen Herrlichkeit der Griechen. Auch ich bin Dir wohlgesonnen, der Du eine so glänzende Einstellung zu mir hast, und möchte nichts tun, was Deine schönsten Hoffnungen mir gegenüber beeinträchtigen könnte. Ich will mich vielmehr bemühen, so zu sein, wie Du es von mir erwartest. Da nunmehr meine gottgeschenkte Regierung alle mit Freude erfüllt, vor allem meine Untertanen, so darf man wohl der Überzeugung sein, daß meine Regierung nicht ein Ergebnis des Zufalls, sondern ein Geschenk Gottes an mich ist.

Wenn Du irgend etwas von mir nötig hast, so laß es mich wissen. Ich werde es Dir mit Freuden erfüllen, wenn es sich um etwas handelt, was ich erfüllen kann. Deinem allerheiligsten Herrn empfehle ich mich und bin

---

[2] Über den Gesandtschaftsverkehr des Kaisers mit der Hohen Pforte vgl. *N. Jorga*, Geschichte des osmanischen Reiches, Bd. 2, S. 414 ff., Bd. 3, S. 81 ff.

[3] *Legrand*, Deux vies, S. 280: „Er hat Vertroestung von Patriarchen zu Constantinopel, der ein Verwandt ist, sein Vaterland wiederum vom Türken zu erlangen."

[4] Über den Patriarchen Joasaph s. *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 169 ff., in der Historica Patriarchica seu Ecclesiastica post Constantinopolin a Turcia expugnatam ad nostra usque tempora continens.

[5] Über ihn s. *Martin Crusius*, daselbst, S. 166 ff.

[6] Daselbst, S. 247 f.

ihm in allem zu Diensten. Ich werde kein Wort und kein Werk vollbringen ohne seine Billigung. Lebe wohl!

Gegeben im Jahr 1562 nach dem Heilswerk der Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi."

Dieser Brief zeigt den Herakliden in Verhandlung mit dem Megalorhetor des Patriarchen Joasaph II., und zwar als Antwort auf ein Schreiben, in dem ihm Zygomalas seine Freundschaft und Hilfsbereitschaft versicherte. Auf eine Verwandtschaft des Briefschreibers mit dem Patriarchen wird nicht angespielt. Wohl aber betont der Brief die größte Bereitwilligkeit des Herakliden, dem Patriarchen in allem gefällig zu sein. Der Heraklide hatte also Freunde am Hofe des Patriarchen von Byzanz, und da Johannes Zygomalas bereits unter dem Vorgänger des Joasaph, Dionysios, eine Rolle gespielt hatte, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß sich der Heraklide des Megalorhetors und alten Freundes bediente, um seine Anerkennung und seine Wünsche auch bei dem neuen Patriarchen durchzusetzen.[7]

Der Diakon von Byzanz, Demetrios, der nun im Jahre 1559 Melanchthon in Wittenberg aufsucht, steht in engster Beziehung zum Herakliden. Die Episode des Auftretens dieses Demetrios in Wittenberg, die Art seines dortigen Verhaltens und die besondere Mission, mit der ihn Melanchthon beauftragte, läßt sich auf Grund der zahlreichen Andeutungen Melanchthons ziemlich vollständig rekonstruieren.

Wer ist dieser Demetrios? Zu den zahlreichen kirchlichen Verpflichtungen, die Melanchthon auf sich genommen hatte, gehörte auch die geistliche und organisatorische Betreuung des Reformationswerkes in Ungarn und Siebenbürgen. Unter den vielen Persönlichkeiten, mit denen Melanchthon in dieser Sache korrespondierte, findet sich auch Sigismund Gelous Torday, Präfekt der Stadt Eperies in Ungarn und kaiserlicher Rat der ungarischen Kammer, von dem sich Melanchthon nicht nur über die kirchlichen Verhältnisse in Ungarn, sondern vor allem auch über die Vorgänge in der Türkei, im Lande des „Erbfeindes", berichten läßt. Von diesem Präfekten von Eperies erhielt Melanchthon am 16. Mai 1559 einen Brief mit Nachrichten über die neuesten Ereignisse in der Türkei, den er auch dem zufällig anwesenden Camerarius zu lesen gibt.[8] In einem Brief vom 29. Mai schickt er Camerarius diesen Brief noch einmal zu und fügt auch einige Worte über den Boten

[7] Über Johannes Zygomalas vgl. die Monographie von *E. Legrand*, Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas, Paris 1899, und *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 92 f., de Zygomalarum familia.

[8] CR IX epist. lib. XIII, Nr. 6763, S. 826, 29. Mai. Über denselben Brief des Gelous berichtet er am Tag nach seinem Eintreffen, am 17. Mai an David Chytraeus, daselbst, Nr. 6753, S. 818.

hinzu, der ihm diesen Brief aus Eperies überbracht habe. Es sei ein gewisser Demetrios, der drei Jahre lang Diakon der Kirche von Byzanz gewesen sei, ein gelehrter und zuverlässiger Mann. Melanchthon verspricht außerdem, diesen Demetrios zu Camerarius zu schicken.[9] Melanchthon hatte sich offenbar inzwischen mit Demetrios über verschiedene theologische und kirchliche Fragen unterhalten.

Daß ihn dieser Bote aus Ungarn immer stärker beschäftigt, verrät ein Brief desselben Tages an Albert Hardenberg, den Prediger und Reformator von Bremen. Dieser Brief deutet an, daß Demetrios in den anderthalb Wochen, die er sich in Wittenberg inzwischen aufhielt, Melanchthon von dem Zustand der griechischen Kirche unter türkischer Herrschaft erzählte und mit ihm über theologische Fragen der Ostkirche sprach.[10] Der Brief an Hardenberg ist aber noch durch eine andere Mitteilung auffällig: er berichtet nämlich sehr dunkel und ungenau: „Man liest dort auch Schriften der Unsrigen, die in die griechische Sprache übersetzt sind." Daß es sich hier um die erste Erwähnung der griechischen Übersetzung der Confessio Augustana handelt, wird später näher zu begründen sein.

Ein Empfehlungsschreiben an die deutschen Kirchen und Hohen Schulen, das Melanchthon an demselben Tage abfaßt, verrät gleichfalls einen verborgenen Einfluß von Gesprächen über die griechische Kirche. Dieses Zeugnis ist dem Magister Maternus Evilius aus Breslau ausgestellt, der eine Reise durch Deutschland unternehmen soll, um die Denkmäler der altdeutschen Vorläufer der Reformation und des altdeutschen evangelischen Glaubens zu erforschen. Das Schreiben ist mit dem Hinweis auf Basilios von Cäsarea eingeleitet, der die Hauptkirche des Ostens, Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel und viele Kirchen in Asien besucht habe, um nach alten Zeugnissen der Kirchenlehre zu forschen, und der auf dieser Reise viele altüberlieferte Bezeugungen von Glaubenslehren fand, wie sie nachher in den Formulierungen des Nicänischen Glaubensbekenntnisses zusammengefaßt wurden. Ähnlich soll also auch Maternus Evilius nach Zeugnissen des altdeutschen Glaubens, d. h. also nach altdeutschen Zeugnissen der reformatorischen Glaubenslehren forschen. Das Schreiben ist auffälligerweise folgendermaßen datiert: „Gegeben im Jahr 1559, am 29. Mai, dem Tage, an dem vor zweihundertundsechs Jahren Konstantinopel von den Türken

---

[9] Daselbst, S. 826: Demetrius, qui attulit eam, triennio fuit Diaconus in Ecclesia Byzantii, ut narrat. Nec indoctus est, nec futilis. Hortabor, ut cum primum fieri poterit, ad te quoque accedat. Die Angabe über seinen Aufenthalt wird bestätigt durch Theodosius Zygomalas. S. Anm. 32.

[10] Daselbst, Nr. 6764, 29. Mai, S. 827: Est hic nobiscum Hungarus, qui triennio fuit Diaconus Constantinopoli, ac multa de Ecclesiis in Asia narrat. Leguntur ibi quoque scripta nostrorum conversa in graecum sermonem. Deus illis et nobis opem ferat.

erobert wurde. Dieses Ereignis ermahnt uns, daß wir den Sohn Gottes inbrünstiger bitten sollen, er möge die Überbleibsel seiner Kirche schützen und bewahren."[11] Dieser ungewöhnliche Schluß zeigt, daß hier offenbar kurz vorher ein Gespräch über den Fall Konstantinopels und über die daran anschließende Geschichte der Kirche stattgefunden hat, als dessen Partner wir leicht Demetrios vermuten dürfen. Sollte nicht auch die Erwähnung des Basilios von Cäsarea mit einem solchen Gespräch zusammenhängen?

Mehrere Monate erfährt man nun nichts mehr von Demetrios und der griechischen Kirche. Am 25. September 1559 aber erscheint Demetrios wieder, und zwar diesmal als Hauptfigur sämtlicher Briefe des Tages und als Held einer Aktion, die Melanchthon sämtlichen Adressaten des Tages als große Neuigkeit und Überraschung verkündet. So schrieb er an Hieronymus Baumgartner, seinen treuen Schüler, Ratsherrn der Stadt Nürnberg:

„Als ich diesen Brief dem Carphus gab, da hatte ich gerade angefangen, an den Patriarchen der Kirche von Byzanz zu schreiben. Es war nämlich bei mir in diesem Sommer ein Raitze — vir Rascianus —, der erzählt, er sei Diakon der Kirche von Byzanz. Ich halte ihn für einen zuverlässigen Menschen. Seine Sitten sind ehrbar und über die Lehre der Kirche spricht er gottgefällig, und da er die griechische Sprache gut gelernt hat, so kann er die Lehren der griechischen Schriftsteller, die die Kirchenlehren bei ihnen überliefert haben, nicht ohne Gelehrsamkeit vortragen. Er erzählt, es gäbe noch heute viele Kirchen in Asien, auf den Inseln und vor allem auf Chios, das den Genuesen gehört, gäbe es noch theologische Schulen. Diese Erzählung habe ich deshalb geschrieben, weil ich wußte, daß es Dich freuen wird, wenn Du etwas Gutes von den Kirchen dieser Länder zu hören bekommst."[12]

Fast dieselben Worte finden sich in einem Brief des gleichen Tages an Johannes Matthesius, den Pastor von Joachimsthal und Förderer der Reformation in Böhmen und Österreich. Am selben Tag berichtet er auch Georg Cracovius, dem Schwiegersohn Bugenhagens, von der Niederschrift seines Briefes an den Patriarchen von Konstantinopel.[13]

In diesen drei Briefen unterrichtet also Melanchthon die Freunde, bei denen er ein besonderes Verständnis für die griechische Kirche und für ökumenische Fragen voraussetzt, von seiner ersten Fühlungnahme mit dem Haupt der griechischen Kirche. Als Bote an den Patriarchen erscheint — Demetrios. Von ihm erfährt man, daß er sich vom 20. Mai bis Ende September bei Melanchthon aufhielt, daß

---

[11] Daselbst, Nr. 6765, 29. Mai, S. 827 ff.: ...ut Ecclesiae suae reliquias protegat et servet.

[12] Daselbst, Nr. 6827, 25. Sept., S. 924.

[13] Daselbst, Nr. 6828, 25. Sept., S. 925, an Matthesius; Nr. 6826, 25. Sept., S. 924, an G. Cracovius: Hodie matutinum tempus consumpsi in epistola scribenda ad Patriarcham Constantinopolitanum. Der Brief ist abgedruckt bei *Crusius*, Turcograecia, S. 557, bei *Matth. Dresserus*, Gymnasmata lit. grec. Lips. 1575, 8⁰. *Fabricius*, Bibl. Graeca, Bd. XIII, S. 468.

Melanchthon in dieser Zeit sich mit Demetrios ausführlich über die Lage der Ostkirche unterhielt und daß sie viele Gespräche über die Glaubenssätze der Ostkirche, über ihre wichtigsten Kirchenlehrer und über die Tradition des Dogmas und der geistlichen Schulen in der heutigen griechischen Kirche führten. Die Eröffnung eines Briefwechsels mit dem Patriarchen durch die Vermittlung des Demetrios läßt weiter vermuten, daß Melanchthon mit ihm auch die Möglichkeiten und Aussichten einer theologischen Verständigung mit der Ostkirche besprochen hat und daß er den „Raitzen" seinem Charakter und seiner theologischen Bildung nach für geeignet hielt, eine solche Verständigung einzuleiten.

Der griechisch geschriebene Brief Melanchthons an den Patriarchen lautet:

„Dem Allerheiligsten Patriarchen der Kirche Christi in der Stadt Konstantinopel, dem verehrungswürdigsten Herrn Joasaph alles Gute!

Schon von jeher wird die Kirche Gottes in dieser Welt wie ein Schiff auf den Wogen vieler Trübsale hin- und hergeschleudert. Jetzt aber, in dieser Zeit, in der die Welt alt und krank geworden ist, wird sie noch mehr erschüttert als vordem. Angesichts dieser Tatsache seufzen wir gar sehr, und flehen zum Sohn Gottes, dem Richter aller Menschen, er möge sobald als möglich im Triumph wiederkehren und die gesamte Kirche in die offenbare Gemeinschaft mit dem ewigen Vater hineinführen, in der Gott in allen Seligen alles sein wird.

In die Klagen über unser gemeinsames Mißgeschick hat die Erzählung des Demetrius wenigstens einen Trost einfließen lassen. Er erzählte nämlich, daß Gott noch immer auf wunderbare Weise eine nicht geringe Kirche in Thrazien und Asien und Griechenland bewahrt hat, so wie er vor Zeiten die drei Männer im chaldäischen Feuerofen errettet hat. Deshalb danken wir dem wahren Gott, dem Vater Jesu Christi, daß er mit starker Hand unter einer solchen Menge von Gottlosen und Gotteshassern eine kleine Herde sich errettet hat, die seinen Sohn Jesus Christus auf rechte Weise verehrt und anruft. Und wir wünschen allezeit, daß allerorten die heiligen Kirchen zusammengeführt und zusammengeschmiedet würden.

Demetrius selbst hat unsere kirchlichen Versammlungen besucht und wurde Hörer unserer Lehre. Er vermag also zu berichten, daß wir in gottesfürchtiger Weise die heiligen Schriften, die prophetischen und die apostolischen, und die dogmatischen Kanones der heiligen Synoden und die Lehre eurer Väter, des Athanasius, des Basilius, des Gregorius, Epiphanius, Theodoret, Irenäus und aller mit ihnen gleichgesinnten Väter bewahren. Die alten Scheußlichkeiten des Samosateners und der Manichäer und der Mohammedaner und aller Gottesfeinde, die die heilige Kirche verwirft, verabscheuen auch wir ausdrücklich und lehren, die echte Religion bestehe in dem wahren Glauben und Gehorsam gegenüber den Satzungen Gottes, die uns auferlegt sind, nicht aber im Gehorsam gegenüber den Formen der götzendienerischen oder selbsterdachten Kulte, die die ungebildeten Mönche der Lateiner gegen alle Gebote Gottes erfunden haben.

Wir bitten euch also, ihr weisen Männer, nicht den Verleumdungen zu glauben, die gegen uns einige Feinde der Wahrheit ausgestreut haben, sondern wir bitten euch — unter Berufung auf das natürliche und göttliche Gesetz — gleichermaßen beide Teile zu hören und Anwalt der Wahrheit und des Gesetzes Gottes

zu sein, wie ihr wisset, daß dieses Werk ein Dienst sei, der Gott vor allem gefalle. Alles Gute, verehrungswürdigster Vater!

Gegeben in Sachsen im Jahr 1559 nach dem Heilswerk der Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi.

Philipp Melanchthon."

Es besteht kein Zweifel darüber, daß dieser Brief den Abschluß langer Gespräche und Verhandlungen mit Demetrios darstellt. Sicher ist weiter, daß Demetrios auch an der stilistischen Fassung mitgewirkt hat. Zwar ist der eigentliche Titel — ökumenischer Patriarch, Bischof des Neuen Rom[14] — nicht genannt, doch können hier Melanchthon dogmatische und kirchenrechtliche Bedenken bewogen haben, diesen Titel nicht zu benutzen. Aber Melanchthon verwendet hier eine eigentümlich liturgisch stilisierte Art der Datierung, die sich wörtlich in einem Brief des Demetrios an Melanchthon, in einem Brief des Demetrios an den Patriarchen und in einem von ihm verfaßten Brief des Despoten Heraklides, Woiwoden der Moldau, an den Sekretär des Patriarchen wiederfindet.[15]

Demetrios erscheint in diesem Brief in einer doppelten Rolle: einmal als Berichterstatter des Melanchthon über die orthodoxe Kirche im türkischen Reiche, dann aber als Augenzeuge und Ohrenzeuge der Wittenberger Reformation, der die Versammlungen der Wittenberger Theologen besucht und ihre Lehren gehört hat und der dem Patriarchen als Gewährsmann für die Wittenberger Reformation dienen kann.[16]

Der Geist des Briefes selbst ist für das ökumenische Denken und Empfinden Melanchthons außerordentlich aufschlußreich und enthält eine Reihe von Gedanken, die nicht nur auf eine theologische, sondern auch auf eine kirchenpolitische Absicht bei der Abfassung dieses Briefes hinweisen.

Der Ausgangspunkt ist das eigentümliche endzeitliche Geschichtsbewußtsein, daß die Führer der Reformation zu ihrem Werk antrieb

[14] Die Tübinger Theologen haben bei ihrer Korrespondenz zunächst auch nicht den offiziellen Titel Ökumenischer Patriarch verwandt, sondern haben in ihrem Schreiben vom 15. September 1574 den Titel: *Τῷ παναγιωτάτῳ τῆς ἐν τῇ κωνσταντίνου πόλει καὶ πέριξ χριστιανικῆς ἐκκλησίας πατριάρχῃ, κυρίῳ τιμιωτάτῳ* angewandt. Später gingen sie auf ausdrücklichen Wunsch des Patriarchats dazu über, den offiziellen Titel zu verwenden. Der Brief vom 20. März 1575 hat bereits die Anschrift: *Τῷ παναγιωτάτῳ καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ, κυρίῳ ἱερεμίᾳ, ἀρχιεπισκόπῳ κωνσταντινουπόλεως, νέας ῥώμης, κυρίῳ θεωφιλεστάτῳ.* Diese wird auch später beibehalten. Vgl. Acta et scripta theologorum Wirtembergensium, Wittenberg 1584, S. 1 und 2.

[15] Die Formel lautet: *ἐν ἔτει ἀπὸ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ αφξ* und findet sich wörtlich in all den von Demetrios verfaßten Briefen, s. *Crusius*, Turcograecia, S. 264, 247 und 249.

[16] Über Verleumdungen der Reformation in Byzanz vgl. auch *M. Crusius*, Turcograecia, S. 428. Ihre Urheber sind nach Joh. Zygomalas die Papistae.

und das sich ja schon in den frühesten Schriften der Reformatoren in dem Gedanken ausspricht, daß nunmehr die „jüngsten Tage“ angebrochen sind und daß „in dieser letzten Zeit“ nur noch eine Buße und innere Erneuerung der gesamten Christenheit helfen kann. Für dieses Denken ist also in einem wirklich geschichtlichen Sinne das Ende der Welt nahe herbeigekommen. Die Welt ist alt und krank geworden, die Verfolgung der Kirche Christi ist auf ihrem Höhepunkt angelangt. Diese Endzeit-Situation ist sowohl für die Kirche des Ostens wie für die des Westens maßgebend — ein Gedanke, der ja bereits in dem Zeugnis für Maternus Evilius anklingt. Ost und West sind durch die gleiche endzeitliche Heimsuchung und durch die gleichen antichristlichen Wehen miteinander verbunden. Die Ostkirche ist bereits unter die Herrschaft der Türken, der apokalyptischen Völker Gog und Magog gefallen. Die Kirche des Westens ist von dem doppelten Antichrist bedroht, dem äußeren, der in Gestalt der Türken die Ostgrenze berennt, und dem inneren, der in Gestalt des Papsttums seine Herrschaft im Tempel Gottes selber aufgerichtet hat.

In dieser Endzeit gibt es nur eine Möglichkeit für den Rest der Gläubigen: sich zusammenzuschließen und auf die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit sich zu bereiten. Dieses Wissen um den Endzeitcharakter der eigenen Gegenwart und um die in ihr um sich greifende Vernichtung der Kirche erweckt in den Gläubigen das flehentliche Urgebet der Kirche: „Komm Herr!“, die Bitte um die Wiederkunft Christi und um die Vereinigung der Trümmer der zerbrechenden Kirche und ruft in den Gläubigen zugleich die Pflicht wach, dies Werk der Einigung von sich aus anzufangen. Dieses Endzeitbewußtsein ist also die eigentliche Grundlage der ökumenischen Bestrebungen der Reformation und ist dabei viel maßgeblicher als alles Bedürfnis nach Propaganda.

Der zweite Teil des Briefes soll nunmehr den Beweis liefern, daß dieser Zusammenschluß möglich ist. Demetrios soll Zeuge und Gewährsmann dafür sein. Worin besteht nun nach Melanchthon eine Gewähr für die Möglichkeit eines Zusammengehens? In der Beantwortung dieser Frage dringt ein Gedanke durch, den er sicher gleichfalls des langen und breiten vorher mit Demetrios durchdiskutiert und theologisch begründet hat und der durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder als fruchtbare Anregung einer interkonfessionellen, ökumenischen Verständigung gewirkt hat: der Hinweis auf die gemeinsame altkirchliche Tradition oder, wie man unter Vorwegnahme des Schlagwortes der Unionstheoretiker des 17. Jahrhunderts sagen kann, der Hinweis auf den consensus quinque-

saecularis.[17] Die Ostkirche und die Kirche der Reformation — dies ist der Grundgedanke — haben eine gemeinsame Grundlage: die heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, die Kanones der altkirchlichen Synoden, die gemeinsame Lehrüberlieferung der altkirchlichen Väter, die gemeinsamen, von der alten Kirche verdammten Feinde und Ketzer.

Diese Gedanken sind von Melanchthon nicht erst zu diesem Zweck einer Fühlungnahme mit der Ostkirche erfunden worden, sondern sie liegen bereits den von ihm ausgearbeiteten Bekenntnisschriften zugrunde. In ihnen wird ja durchweg der Nachweis geführt, daß die Lehre der „Unsrigen" in allem der altkirchlichen Überlieferung entspricht, und ein Blick auf die Liste der Väter der alten Kirche, die z. B. in der Confessio Augustana und in der Apologie der Confession als Autoritäten angeführt sind, nennt alle die Namen, die in dem Brief an den Patriarchen aufgezählt sind: Athanasius, Basilius Magnus, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Johannes Damascenus, den Aeropagiten, Epiphanius, Euseb von Caesarea, Gregor den Großen, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Irenaeus, Justinus Martyr, Theodoret, Theophylakt, sowie die Kanones der Synoden von Chalcedon, Ephesus und Nicaea.[18]

Der dritte Teil des Briefes ist nun aber nicht etwa ein aus dieser These abgeleiteter plumper Anbiederungsversuch, sondern überläßt in einer sehr geschickten Weise dem Patriarchen selbst die Entscheidung. Er als Haupt der griechischen Kirche, die die Tradition der alten Kirche ununterbrochen und ohne die Verfälschungen der lateinischen Kirche weitergeführt hat, soll sich nicht von einseitigen, bösartigen Informationen über die Reformation beeinflussen lassen — offenbar hatte Demetrios von solchen den Wittenbergern berichtet —, sondern soll als Anwalt der Wahrheit auf Grund der Erzählungen des Augen- und Ohrenzeugen Demetrios selber urteilen, ob der von Melanchthon behauptete Einklang zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche der Reformation in Lehre und Überlieferung zu Recht bestehe oder nicht.

Von Demetrios wird also erwartet, daß er in der Eigenschaft eines Fürsprechers der Reformation in Byzanz auftrete und die in dem Brief ausgesprochenen Gedanken über die Gemeinsamkeiten der griechischen und reformatorischen Kirche vor dem Patriarchen ver-

[17] Zur theologischen Begründung des Consensus quinquesaecularis vgl. *Erich Seeberg*, Gottfried Arnold, Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit, Studien zur Historiographie und zur Mystik, Meerane 1923, S. 474 ff.

[18] Vgl. die Nachweisung der im Concordienbuche und dessen Anhängen angeführten Stellen aus Kirchen- und profanen Schriftstellern, im Anhang der *J. T. Müller*schen Ausgabe der symbolischen Bücher der evang.-luth. Kirche, wo die genauen Fundstellen der Zitate aus den griechischen Kirchenvätern angeführt sind.

treten wird und daß er sich selber zur Sache der Reformation bekennt.

Dieser Brief Melanchthons an den Patriarchen ist nun aber nicht das einzige, das Demetrios mit auf den Weg bekommen hat. Was Melanchthon den drei Freunden in den genannten Briefen nicht mitteilt, schreibt er am 18. Oktober, nachdem sich Demetrios längst in Regensburg eingeschifft hat, an Abdias Praetorius, Lektor der Frankfurter Akademie:

„Da ich zweifelte, ob Du die griechische Übersetzung der Confession unserer Kirchen gesehen hast, habe ich dem Überbringer dieses Briefes ein Exemplar davon mitgegeben und habe ihm befohlen, es Dir auszuhändigen. Neulich habe ich sie auch nach Byzanz geschickt durch einen Diakon der Kirche dieser Stadt, dessen Erzählungen ich Dir ausführlich berichten will, wenn wir uns einmal mündlich aussprechen können. Er erzählte, es gäbe noch jetzt in Asien, Griechenland und Illyrien Kirchen, und in einigen gäbe es auch noch, allerdings dürftige, Lehranstalten, es herrsche aber eine beklagenswerte Unterdrückung. Auch in Europa wächst überall die Unterdrückung, wie Du siehst. Wir sollen also mit wahrhaftigen Seufzern bitten, daß der Sohn Gottes uns Hilfe bringt.“[19]

Dieser Brief ist noch ganz im Geiste der Zeilen an den Patriarchen geschrieben: Knechtung herrscht nicht nur unter dem türkischen, sondern auch unter dem päpstlichen Joch; nur Christus kann retten. Er verrät über die vorigen Briefe hinaus, daß die griechische Übersetzung der Confessio Augustana, die zum erstenmal in dem Brief an Hardenberg in so geheimnisvoller Beziehung zu dem Diakon Demetrios erwähnt wird, von demselben Demetrios dem Patriarchen überreicht werden soll. Nicht nur Demetrios soll als Gewährsmann der Übereinstimmung der Lehre der Reformation mit der der alten Kirche auftreten, sondern die Confession der Kirche der Reformation selbst.[20]

Dieser Akt der Übersendung der Confessio Augustana entspricht nicht nur der echtesten inneren Überzeugung Melanchthons, sondern der ursprünglichen Absicht der Augsburger Confession selbst, die ja dem Kaiser Karl V. beweisen soll, daß die Protestanten Christen im ursprünglichen Sinn der Kirche Christi sind. Durch die ganze Confessio Augustana und die Apologie zieht sich der Gedanke hindurch, der auch in dem Brief an den Patriarchen vertreten wird: Wir Evangelischen sind keine Neuerer oder Häretiker, sondern wir vertreten die Sache der Kirche Jesu Christi. Was wir bringen, ist nicht eine neue Lehre, sondern die Lehre der Kirche Christi. Was wir ändern, ist nicht die Einführung neuer Glaubenslehren und Kultformen, sondern ist die Abschaffung von Neuerungen, die die andern, nämlich die Papisten, geschichtlich nachweisbar eingeführt

[19] CR. IX epist. lib. XIII 1559, Nr. 6847, 18. Okt., S. 948.

[20] Diese griechische Übersetzung der Confessio Augustana wird in dem nächsten Aufsatz: Wittenberg und Byzanz, 4, ausführlicher untersucht.

haben. Nicht die Papisten vertreten den katholischen Standpunkt der allgemeinen Kirche Christi, sondern wir. Nicht die Evangelischen sind die Neuerer, sondern die Papisten, die die altkirchliche Überlieferung durch ihre dogmatischen, rechtlichen und politischen Erfindungen verändert haben. Nicht die Papisten sind Katholiken, sondern die Evangelischen.[21] Deshalb wird auch in dem Brief an den Patriarchen die „willkürliche Erfindung neuer Formen der Gottesverehrung" den „lateinischen Mönchen" zugeschrieben.

Die Erwähnung der Übersendung der griechischen Augustana-übersetzung findet sich im selben Monat noch einmal in einem Brief an den Leibarzt des dänischen Königs und Professor in Kopenhagen Jacobus Bordingus. An ihn schreibt Melanchthon am 25. Oktober am Schluß eines kurzen Briefes:

„Ich schicke Dir eine griechische Übersetzung der Confession, die ohne meinen Rat publiziert wurde. Ich billige aber trotzdem den Wortlaut der Übersetzung und habe sie auch nach Konstantinopel geschickt durch einen gelehrten Mann, der dort das Amt eines Diakons hat und den ganzen Sommer hindurch mein Gast war und erzählte, es gäbe noch viele Kirchen in Asien und in Thrazien und in den benachbarten Ländern, sie würden aber allmählich immer weniger auf Grund der Drangsale des türkischen Jochs."[22]

Diese kurze Bemerkung ist insofern von Wichtigkeit, als sie einmal zeigt, daß Demetrios tatsächlich der Gast Melanchthons war und im Hause Melanchthons weilte, was die Intimität der Beziehungen während des Sommers 1559 unterstreicht. Weiter aber werden hier die dunklen Andeutungen über die Übersetzung der Augustana etwas erhellt. Melanchthon spricht in dem Brief vom 29. Mai davon, daß „man dort Schriften der Unsrigen in griechischer Übersetzung

---

[21] Vgl. etwa die Vorrede zur Confessio Augustana (praefatio ad Carolum V.) und die Einleitung zum Teil II der CA. über die ‚articuli, in quibus recensentur abusus mutati', die mit den Worten beginnt: Cum ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei dissentiant ab ecclesia catholica, tantum paucos quosdam abusus omittant. Vgl. auch die Antwort des Camerarius an Antonios Eparchos im ersten Aufsatz der Reihe: Wittenberg und Byzanz, Kyrios IV, 1, S. 15 f.

[22] CR. IX. epist. lib. XIII 1559, Nr. 6832, S. 935, und Nr. 6853, 26. Okt., S. 953: Mitto tibi interpretationem graecam confessionis sine meo consilio editam: probo tamen phrasim, ac misi Constantinopolin per virum doctum, qui ibi Diaconi officio fungitur, et tota aestate noster hospes fuit etc. Es handelt sich bei dem gedruckten Exemplum um die Ausgabe von 1559 mit dem Titel: *ἐξομολόγησις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τουτέστι διδαχῆς χριστιανικῆς, προσενεχθεῖσα καρόλῳ τῷ τῶν ῥωμαίων αὐτοκράτορι ἀνικητοτάτῳ ἐν τῇ τοῦ Σεβαστοῦ παρωνύμῳ τῆς Γερμανίας πόλει, ἔτει ἀπὸ τῆς χριστογονίας αφλ μεταφρασθεῖσα ὑπὸ παύλου τοῦ Δολσκίου πλαέως.* Confessio Fidei exhibita invictiss. Imperatori Carolo V. Caesari Aug. in Comitiis Augustae anno M. D. XXX: Graece reddita a Paulo Dolscio Plauensi. Basileae, per Ioannem Oporinum.

liest". Weist dies darauf hin, daß es sich hier um Dinge handelt, die erst im Werden sind, und die noch nicht gedruckt vorliegen? In dem Brief an Prätorius ist bereits davon die Rede, daß dem Patriarchen ein „exemplum" überreicht wurde, also ein gedrucktes Exemplar. Auf diese Drucklegung, nicht auf die Verfertigung der Übersetzung selbst bezieht sich, was Melanchthon hier schreibt: sie sei ohne seinen Rat veröffentlicht worden. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß Melanchthon die Übersetzung selbst stilistisch ausdrücklich billigt. Wenn er auch hier den Verfasser der Übersetzung nicht verrät, so besagt dieser Satz jedenfalls nicht: „Ich habe die Übersetzung nicht gemacht", oder: „sie ist ohne meinen Rat hergestellt worden", sondern sie besagt nur: „sie ist ohne meinen Rat g e d r u c k t worden". Dies wird bei der Beantwortung der Frage des Verfassers der Übersetzung von Wichtigkeit sein. Die Frage selbst läßt sich aber nur in Verbindung mit einer anderwärts zu liefernden genauen Untersuchung des griechischen Textes und der ihm zugrunde liegenden lateinischen Fassung der Augustana beantworten. Die Angaben der Briefe Melanchthons selbst legen die Vermutung nahe, daß die Übersetzung im Zusammenhang mit den ökumenischen Plänen Melanchthons und mit dem Aufenthalt des Demetrios in dessen Hause steht.

In den kirchengeschichtlichen Arbeiten, die diese erste Annäherung der Reformatoren an die Ostkirche eines Satzes für wert halten, wird nun regelmäßig festgestellt, aus der ganzen Mission des Demetrios sei nichts geworden.[23] Dies ist nicht ganz richtig. Es läßt sich nämlich über die bisher gemachten Angaben hinaus zum mindesten noch aus dem Briefwechsel Melanchthons selbst das weitere Schicksal des Demetrios feststellen. Demetrios hat nämlich auf seiner Reise nach dem Balkan noch einen Brief an Melanchthon geschrieben, der sich merkwürdigerweise nirgends in den Briefsammlungen Melanchthons, auch nicht im Corpus Reformatorum findet, obwohl er von M a r t i n C r u s i u s — gleichfalls einem Anreger ökumenischer Verbindungen mit der östlich-orthodoxen Kirche — im griechischen Wortlaut veröffentlicht worden ist. Crusius hat das Original des Briefes von J a c o b u s M o n a v i u s aus Breslau erhalten. Es lautet also:[24]

(Adresse:) An den hochehrwürdigen und hochberühmten Mann, den Herrn Philipp Melanchthon, seinen lieben Lehrer.

---

[23] Vgl. z. B. *Joh. Mich. Heineccius*, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Leipzig 1711, S. 187: „Es ist aber meines Wissens drauf keine Antwort erfolget, entweder weil dieser Patriarch Joseph ... sich mit dieser Correspondence keine Mühe geben wolte, oder weil er mit seinen eigenen Troublen gnug zu schaffen hatte." Ähnlich auch *Ludw. Harboe*, Commentatio de Aug. Conf. ad Graecos delata. Lips. 1739, S. IX, unter Berufung auf die ältere Literatur.

[24] *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 263.

„Philipp Melanchthon, der mir gleichermaßen Vater und Lehrer war, alles Gute!

Durch die Gnade unseres Gottes wurde uns vergönnt, daß wir alle den Weg, den wir reisten, glücklich zu Ende gebracht haben, ohne miteinander zu streiten oder ein anderes Ungemach zu erleiden. Wenn aber, wie es zu geschehen pflegt, ein Gespräch unter uns von statten ging, so bildete Deine Person immer die schöne Einleitung unserer Rede, so daß man leicht merken konnte, daß wir von Deiner Lehre zehren und daß Deine Ermahnungen unsere Herzen beherrschen.

In Joachimsthal wurde ich mit meinen Weggenossen von Abraham Mathesius herzlich aufgenommen und vom Rat der Stadt sogar zum Mahl geladen. Auch haben sie uns von dem Silber, das dort gefunden wird, geschenkt. Als ich aber in der berühmten Stadt Nürnberg eintraf, voller Freude und mit den Briefen des weisen Mannes Kaspar, und nach meinem Eintreffen die Briefe den dortigen Größen abgab, brachten mir die Briefe keinerlei Nutzen. Ich will den betreffenden Männern deshalb keinen Vorwurf machen. Wenn sie dies aus Gewohnheit taten, oder aus einem anderen Grunde — was ich für möglich halte —, so überlasse ich die Entscheidung darüber Deinem hervorragenden Urteil, zumal da ich auch sonst nicht liebe, Vorwürfe zu machen und dies für eine Schande halte.

Am 14. Oktober kam ich nach Regensburg. Übermorgen oder in drei Tagen will ich mit Gottes Hilfe das Schiff besteigen. Wenn ich mich an Deine erhabene Person und an die Redlichkeit Deiner Sitten erinnere, kommen mir dauernd die Tränen. Ich bin Dir gegenüber in der gleichen Verfassung wie das Mädchen bei Homer, das „von der Schürze der Mutter" — oder in diesem Falle besser: des Vaters — „fortgerissen wird". Unter diesen Umständen möge Christus, der Gott, dem Du in lauterer Gesinnung dienst, Deinen Jahren viele Jahre zusetzen und möge Dir ein gesegnetes und von allen Gebrechen freies Alter schenken.

Ich lasse durch Dich die weisen Männer in Wittenberg grüßen, vor allem den berühmten Mann, Herrn Paul Eber, den Hirten der Kirche Gottes, weiter den Herrn Kaspar, Deinen Schwiegersohn; den Theologen Georg, den Philhellenen Vincenz, den edelgeborenen David und den Gallier Humbert und alle anderen, die noch meiner gedenken.

Gegeben am 15. Okt. im Jahr 1559 des Heilswerkes der Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi.

In allem Dein

Demetrius."

Der Brief enthüllt also einen Teil der Reiseroute und der Reiseerlebnisse des Demetrios. Zunächst zog er mit mehreren Reisegenossen zu Mathesius nach Joachimsthal, der über seine Person und Ankunft unterrichtet war. Mathesius bereitete ihm persönlich einen herzlichen Empfang und veranlaßte auch eine öffentliche Ehrung in Form eines Ehrenmahls und einer Ehrengabe aus einheimischem Silber. Nach diesem glänzenden Auftakt der Reise bedeutete Nürnberg offenbar einen großen Abfall. Er kam dort allein an mit Briefen des Kaspar Peucer, die dieser an verschiedene Nürnberger Freunde richtete. Demetrios wurde aber von diesen lediglich als Briefbote behandelt und kurz abgefertigt, was ihn offensichtlich kränkte und worin er eine feindliche Absicht vermutete. Die Schilderung dieses kühlen Empfanges findet ihre Bestätigung in einer hand-

schriftlichen Notiz Baumgartners,[25] die dieser auf dem Original des oben erwähnten Briefes geschrieben hat, in dem ihm Melanchthon am 25. September von seinem Schreiben an den Patriarchen und von der Beauftragung des Demetrios Mitteilung gemacht hatte. Baumgartner bemerkt nämlich, der Brief sei am 5. Oktober durch Johann Span ihm überbracht worden; der darin erwähnte byzantinische Diakon habe ihn einige Tage darauf besucht. Diese Bemerkung stimmt mit den Reisedaten, die Demetrios in seinem Brief an Melanchthon angibt, aufs beste überein. Da er am 15. Oktober aus Regensburg schreibt, wird man ihn gegen den 9. oder 10. Oktober in Nürnberg vermuten müssen. Auch Baumgartner hat aber offenbar nichts mit ihm anzufangen gewußt, sonst hätte er es sicher mit vermerkt.

Demetrios nennt hier Melanchthon seinen ‚Vater' und seinen ‚lieben Lehrer', unterstreicht also das persönliche Verhältnis zu dem Reformator. Selbst wenn man in Abrechnung bringt, daß es sich hier um einen Abschiedsbrief handelt, der im zeitgenössischen Stil der unter den damaligen Gelehrten üblichen superlativischen Höflichkeit verfaßt ist, so läßt sich nicht bestreiten, daß Demetrios offenbar von der Person und der Lehre Melanchthons aufs tiefste beeindruckt war. Außerdem zeigen die Grüße eine persönliche und freundschaftliche Beziehung zu den engsten Freunden, Verwandten und Hausgenossen Melanchthons. Die Grüße sind gerichtet an Paul Eber, den Nachfolger Bugenhagens an der Stadtkirche in Wittenberg und intimen Hausfreund Melanchthons, an Kaspar Peucer,[26] den Schwiegersohn Melanchthons, an Georg Maior, den streitbaren Wittenberger Theologie-Professor, an Petrus Vincentius, den Rektor der Elisabethenschule in Breslau, der sich bei Melanchthon zu Besuch aufhielt, an David von Ungnad, den Rektor der Universität Wittenberg,[27] und an Hubert Languet, einen Edelmann aus Burgund, der als Hausfreund und überzeugter Anhänger Melanchthons ohne eigentliches Amt bis zu dessen Tod in Wittenberg lebte.[28]

---

[25] CR. IX. epist. lib. XIII 1559, Nr. 6827, 25. Sept., S. 924. Das Original mit der Randnotiz *Baumgartners* im Cod. Monac., Bd. I, S. 251.

[26] Vgl. *meinen* Aufsatz über Kaspar Peucer als Slavophile, Zeitschrift für slav. Phil., Jg. 1939.

[27] David von Ungnad war damals Rektor der Universität Wittenberg. An ihn ist die Vorrede zur Ausgabe der Germania des Tacitus von Melanchthon gerichtet (Wittenberg 1557, 8⁰).

[28] Hubert Languet spielt später als sächsischer Gesandter in Wien eine Rolle und hat sich dort auch für die böhmischen Brüder eingesetzt. Vgl. *Jos. Th. Müller*, Geschichte der böhm. Brüder, Bd. II, Herrnhut 1931, S. 434.

Was ist nun aus Demetrios nach seiner Abreise aus Wittenberg und nach einer Abfahrt aus Regensburg 1559 geworden?

Die bisherige Forschung hat sich mit diesem kometenartigen Auftauchen des Demetrios aus Byzanz und seinem Verschwinden abgefunden und sich entweder nicht weiter um diese eigentümliche Gestalt gekümmert, oder aber seine Reise im Romanstil ergänzt. So ist noch in der neuesten Darstellung des Briefes Melanchthons an den byzantinischen Patriarchen bei *Karmiris* die Behauptung aufgestellt, Demetrios sei nach Byzanz zurückgekehrt und habe dort Brief und Augustana dem Patriarchen Joasaph abgegeben, dieser habe aber auf Grund der Erzählungen des Demetrios es für richtig gehalten, Melanchthon überhaupt nicht zu antworten.[29] Diese Angaben sind frei erfunden und stimmen nicht. Es läßt sich nämlich aus anderen Quellen ein ziemlich genaues Bild des Lebens dieses Demetrios rekonstruieren, und zwar sowohl für die Zeit vor seinem Auftreten in Wittenberg wie vor allem für die Zeit nachher.

Derselbe Demetrios spielt nämlich an den drei Orten eine Rolle, an denen es im 16. Jahrhundert selbst zu einer Fühlungnahme der Reformatoren mit der byzantinischen Kirche kam. Es handelt sich dabei erstens um die Versuche, die in Siebenbürgen unternommen wurden, um die Reformation auch auf die Gläubigen der östlich-orthodoxen Kirche, Griechen und Rumänen, auszudehnen; zweitens um die Versuche Hans von Ungnads und Trubars, die Reformation durch Übersetzung reformatorischer Schriften ins Slovenische und Kroatische auf dem Boden der südslavischen Stämme zu verbreiten; und drittens um die Versuche der Tübinger Theologen, durch die Vermittlung des Gesandtschaftspredigers des David von Ungnad in Konstantinopel, Stephan Gerlach, mit dem Patriarchen selbst in eine theologische Auseinandersetzung einzutreten. In den Briefen und Akten aller drei ökumenischen Aktionen wird von diesem Demetrios berichtet. Es handelt sich dabei um folgende Dokumente.

1. Der Siebenbürgische Kreis: Ein Brief Valentin Wagners an einen ungenannten Fürsten, in dem er ihm für die Entsendung des Demetrios nach Kronstadt dankt und den Fleiß und die Fähigkeit des Demetrios bestätigt.[30]

---

[29] *Ἰωάννης Ν. Καρμίρης: Ὀρθοδοξία καὶ προτεσταντισμός τομ. 1 Ἀθῆναι* 1937, S. 36: *Ἐπανακάμψας ὁ Μυσὸς εἰς κων᾽ πολιν ἐπέδωκε πράγματι τὴν ἐπιστολὴν τοῦ Μελάγχθονος εἰς τόν πατριάρχην Ἰ., ἐκθέσας ἅμα καὶ προφορικῶς αὐτῷ καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν θεολόγοις τὰ πορίσματα τῆς ἀποστολῆς του.*

[30] Die Quellen bei *Joseph Dück*, Geschichte des Kronstädter Gymnasiums, Kronstadt 1845, und zwar: 1. ein Brief Val. Wagners an N. N. über die Ankunft und Tätigkeit des Demetrios in Kronstadt, 2. Brief eines NN, des von

2. Der Ungnad-Trubarsche Kreis: Unter den Briefen, die Trubar und Hans von Ungnad aus Urach und Tübingen mit ihren Agenten in Wien und Laibach wechseln, finden sich zahlreiche Angaben über Demetrios, und zwar im Zusammenhang mit dem Versuch, ihn für die Mitarbeit an den cyrillischen Drucken reformatorischer Schriften, Katechismen, Kirchenordnungen und Postillen in Tübingen zu gewinnen.[31]

3. Der Tübinger Kreis: Martin Crusius hat von seinem Freund im byzantinischen Patriarchat, dem Theodosios Zygomalas, eine Reihe von Abschriften von Briefen berühmter griechischer Gelehrter und Theologen seiner Zeit, die an den Patriarchen oder an Zygomalas selbst gerichtet waren, erhalten und in seiner Turcograecia veröffentlicht. Unter diesen Briefen finden sich auch einige Schreiben des Demetrios und des Despoten, die zum Teil von Zygomalas ins Neugriechische übersetzt worden sind. Gerade diesen neugriechischen Übersetzungen hat dann der Zygomalas einige Anmerkungen zugefügt, welche wichtige Personalangaben über Demetrios und den Despoten Heraklides enthalten.[32] Auf Grund dieses Quellenmaterials läßt sich also das Bild vom Leben und Wirken des Demetrios noch ziemlich genau nachzeichnen.

Zunächst einmal teilt Johannes Zygomalas seinem Freunde Crusius in einem Zwischensatz einer neugriechischen Übersetzung eines griechischen Schreibens dieses Demetrios an den Patriarchen Joasaph von Konstantinopel über dessen Herkunft mit, daß Demetrios ein Mitschüler des Despoten Heraklides war und daß ihr ge-

Melanchthon bestellten Beurteilers des griechischen Katechismus Wagners, an Valentin Wagner selbst, beide im Anhang.

[31] Es handelt sich um folgende Briefe: a) Primus Trubers Briefe ges. und erl. von *Theodor Elze*, Bibliothek d. litt. Vereins in Stuttgart, Nr. CCXV, Tübingen 1897. 1. Brief Trubars an Freiherrn Hans von Ungnad, Laibach 17. Juli 1561, pr. Pfullingen 22. Aug. 1561, S. 132—134. 2. Herr Primus beschwerschrifften gegen Stephan Consulem an Hans Ungnad, Urach 4. Nov. 1561, S. 146—151. 3. Herrn Steffans antwort uff herrn primussen übergebene beschwerschrift Urach, November 1561. b) *Ivan Kostrenčić:* Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven, Wien 1874. 1. Ambros Frölich an Hans Freiherrn von Ungnad, Wien, 16. Juni 1561, S. 37. 2. Ders. an dens. Wien 24. Juni 1561, S. 41. 3. Ders. an dens. Wien 23. Sept. 1561, S. 53. 4. Matthes Khlombner an Hans Freiherrn von Ungnad, Laibach 12. Dez. 1561, S. 60. 5. Ambros Frölich an Hans Freiherrn von Ungnad, Wien 10. Januar 1562, S. 68. Nr. 4 und 5 bei *Kostrenčić* nur in Auszügen von wenigen Zeilen. Die Zitate aus diesen Briefen sind meiner Photokopie der Originale entnommen.

[32] *Martin Crusius,* Turcograecia, 1584, enthält 1. Despota *Βασιλεὺς Μολδαβίας* 1562 an den Megalorhetor (Johannes Zygomalas) im Patriarchat von Konstantinopel, S. 247. 2. Demetrios an den Patriarchen Joasaph 15. Jan. 1560 (1563), S. 248—249. 3. Demetrios an Philipp Melanchthon 15. Okt. 1559, S. 264. Zu 1 und 2 hat Theodosius Zygomalas eine neugriechische Übersetzung beigefügt. Die Übersetzung von 2 enthält zwei wichtige Anmerkungen über Demetrios. Über Demetrios auch *Joach. Camerarius,* vita Melanchthon, S. 367.

meinsamer Lehrer Hermodoros Lestarchos war.[33] Demetrios und der Heraklide waren also Schulfreunde.

Seine weitere Lebensgeschichte führt in die Walachei und nach Siebenbürgen. Wie Briefe aus dem Kreis der Agenten Hans von Ungnads und Trubars in Wien zeigen, war Demetrios zunächst Sekretär des Woiwoden der Walachei gewesen,[34] bevor er seine Tätigkeit als Diakon in Byzanz ausgeübt hatte. Diese Nachricht, die auf eine Erzählung der Lebensschicksale dieses Demetrios durch ihn selber zurückgeht, findet dadurch ihre Bestätigung, daß Demetrios selbst in den fraglichen Jahren in den Dokumenten der Reformation in Kronstadt auftaucht. Die Kronstädter Reformatoren hatten sich nicht nur bemüht, die evangelische Lehre unter den Sachsen in den Städten und Dörfern Siebenbürgens zu verbreiten, sondern hatten von Anfang an ihre Verkündigung als ökumenische Verpflichtung aufgefaßt, die ebenso den östlich-orthodoxen wie den römischen Katholiken, und ebenso den Griechen, Rumänen und Slaven wie den deutschen Volksgenossen galt. So hatte vor allem der treue Freund Honters, Valentin Wagner, sich um die Verbreitung der evangelischen Verkündigung unter den „Griechen“ gekümmert und Kronstadt scheint damals viele Griechen aus eben diesem Grunde angelockt zu haben.[35] Bot doch das evangelisch-luthe-

---

[33] Die Notiz des Theodos. Zygomalas lautet (*M. Crusius*, Turcograecia, S. 249): *ὁ γὰς γράφων οὗτος δημήτριος, ἔστι μὲν μαθητὴς τοῦ σοφοῦ ἑρμοδώρου, νοτάριος δὲ τοῦ ῥηγὸς μπογδανίας, τοῦ γράψαντος τὴν ἄνωθεν ἐπιστολὴν δι᾿ ἐκείνου.* Bestätigt wird auch die Angabe des Demetrios über seinen Aufenthalt in Byzanz, denn Theod. Zygomalas schreibt als Notiz zu seinem Hinweis auf seinen ehrbaren Lebenswandel in Byzanz: *διέτριψε γὰρ πότε ἐν πατριαρχείῳ.* Über Hermodoros Lestarchos vgl. *Legrand*, Deux vies, Vorw., S. XII; *Legrand*, Bibliographie hellénique des XV e et XVI e siècles, Bd. I, S. 253—258.

[34] Ambros Frölich bei *Kostrenčić*, a. a. O., S. 43: Ist vill jar des walachischen wayda secretari gewesen.

[35] Vgl. *Friedr. Teutsch*, Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, Bd. I, 1150—1699, Hermannstadt 1921, S. 334, S. 263; *J. Trausch*, Beiträge und Aktenstücke zur Ref.-Gesch. Kronstadts, Kronstadt 1865, S. 8 ff.; *J. Trausch*, Schriftstellerlexikon oder biograph.-liter. Denkblätter der siebenb. Deutschen, Bd. 3, Kronstadt 1871, S. 471. *Trausch* berichtet auch, Wagner habe den Katechismus dem Patriarchen von Konstantinopel „ohne weiteren Erfolg“ übersandt (Beiträge, S. 9). Die Kronstädter Reformatoren haben sich auch bemüht, die evangelische Verkündigung unter die orthodoxen Walachen zu bringen. Joh. Fuchs ließ Luthers Kleinen Katechismus ins Rumänische übersetzen. Auch Lukas Hirscher wirkte als reformatorischer Prediger unter den orthodoxen Walachen. Vgl. *Stripszky* und *Alexics*, Das Liederbuch des Greg. Szegedi in einer rum. Übersetzung des 16. Jahrh. Protest. Einflüsse auf das heimische Rumänentum (magiyar.), Budapest 1911. *J. Lupas*, Der Einfluß der Reformation auf die sieb.-rum. Kirche im 16. Jahrhundert, Hermannstadt 1917 (rumän.). *J. Lupas*, Geschichte der rumän. Kirche in Siebenbürgen, Hermannstadt 1918 (rumän.). Vgl. die Bemerkungen des A. Wurmloch aus Bistritz an den Breslauer Pfarrer Dr. J. Heß 1546; nach einer Schilderung der Religion der Walachen heißt es über die Sprache: „Die Raczische Sprach, quam nec Idiotae

rische Siebenbürgen und vor allem das wegen seiner hohen Schule, seiner Kultur und Bildung hochberühmte Kronstadt die beste und nächste Gelegenheit, das neue Religionswesen mit eigenen Augen zu betrachten und seine Lehre und Praktiken zu studieren.

In einem Brief des Valentin Wagner an einen unbekannten Fürsten wird dieser Demetrios lobend erwähnt. Die Situation, die dieser Brief voraussetzt, ist die, daß der nicht mit Namen genannte Fürst, der als solcher aber durch den Titel ‚Princeps' gekennzeichnet ist, und dessen ständige Anrede als M. V. D. — Maiestas Vestra Despotica — ihn als einen Fürsten der Woiwodschaften Walachei oder Moldau kennzeichnet, diesen Demetrios nach Kronstadt geschickt hat, damit er dort seine Kenntnisse im Lateinischen vervollständige.[36] Demnach ist also Demetrios bereits während seiner Tätigkeit als Notarius des Woiwoden der Walachei mit der Reformation in Siebenbürgen bei seinem Aufenthalt in Kronstadt in Verbindung getreten und hat zu dem Kreis gehört, der sich um Valentin Wagner scharte und der sich die Verbreitung der evangelischen Lehre unter den Orthodoxen zur Aufgabe gemacht hatte. Das Hauptwerk Wagners, das diese ökumenische Verpflichtung erfüllen sollte, war sein griechischer Katechismus,[37] der nach den wenigen vorhan-

illorum intelligunt, nisi sacerdote illorum interpretante. Ex Nostratibus, multi quidem suo eorum linguae peritissimi. Translatus est catechismus in linguam Walachicam atque impressus Cibinii caracteribus, ut vocant Racianicis, qui quasi referunt formam Graecarum litterarum. Et multi ex sacerdotibus amplectuntur eum libellum tamquam sacrosanctum; multi autem prorsus contemnunt." Vgl. *H. Wittstock*, Beiträge zur Reformationsgeschichte des Nösnergaues, Wien 1858, S. 60. Über die Tätigkeit Wagners unter den Griechen, die in großer Anzahl nach Kronstadt kommen, berichtet *Christian Schesaeus* in seiner Oratio de historia repurgatae doctrinae coelestis in Transsilvania et vicina Hungaria, 1580, abgedruckt bei *G. D. Teutsch*, Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, 2. Teil, Hermannstadt 1883, S. 230 ff. Schesaeus hielt diese oratio auf der Synode in Mediasch am 8. Mai 1580 und berichtet darin: Fidelis quoque parastates erat domino Hontero clarissimus atque doctissimus M. Valentinus Wagnerus, Coronensis, peritissimus Graecae linquae, qui in gratiam Graecorum, quorum subinde maxima copia Coronam venit, edidit Graecam catechisin, ab omnibus vere orthodoxis approbatam.

[36] *Dück*, a. a. O.: Ut primum hunc Dominum Demetrium vidimus, valde gavisi sumus. Jam enim antea eius nomen ob singularem eruditionem apud nos innotuerat. Sed postquam intelleximus ipsum a M.D.V.ra discendae Latinae linguae gratia ad nos transmissum esse, maiori multo amore et benevolentia prosequi coepimus... Quod autem ad hunc D. Demetrium attinet, etsi unumquemque satis sua virtus praecipue apud bonos commendare solet, tamen et Vos testimonium ipsius apud nos honestissime vixisse, ac praesertim Latinis sedulam operam dedisse... Consilium nostrum est, ut adhuc aliquamdiu apud nos vivat, latinamque linguam sic percipiat, ut proprie et ornate quaecunque opus foret, cum loqui tum scribere queat. Nos sicuti hactenus amanter ipsum tractavimus, ita in posterum quoque promittimus nos praecipue ob M.V.D. ipsum favoranter et amicissime tracturos esse... Coronae 21. Aug. 1552.

[37] Der Titel lautet: *Κατήχησις Οὐαλεντίνου τοῦ Οὐαγνέρου Κορονέως*, Coronae 1550, 8⁰. *Dück* berichtet folgende Notiz: „Die Schulbibliothek zu Hermannstadt bewahret ein merkwürdiges Exemplar dieses Werks, wel-

denen Angaben nicht eine griechische Übersetzung des lutherischen Katechismus war, sondern der eine eigene Bearbeitung der evangelischen Lehren für die Griechen darstellte.

Demetrios hat also bereits vor der Zeit seines Diakonats die Hauptlehren der Reformation kennengelernt. In dieser Zeit hat er auch schon von Wittenberg und vor allem von Melanchthon Genaueres gehört, denn Valentin Wagner selbst war Melanchthonschüler und hat seine ökumenische Arbeit einer Einwirkung auf die Östlich-Orthodoxen im Einverständnis und mit Unterstützung Melanchthons selber durchgeführt.[38] Dies geht daraus hervor, daß Melanchthon einen seiner Freunde als Censor des Katechismus des Valentin Wagner eingesetzt hat, dessen Brief an Wagner noch erhalten ist.[39]

Valentin Wagner hatte also in der Tat über seine ökumenische Arbeit unter den Griechen nicht nur mit Melanchthon korrespondiert, sondern auch sich erst seine Zustimmung erbeten, die ihm Melanchthon in dieser Form der Begutachtung durch einen von ihm ernannten Censor ausarbeiten ließ. So war also gerade über diesen Punkt einer ökumenischen Ausbreitung der Reformation unter den Östlich-Orthodoxen Siebenbürgens und der Walachei bereits eine Verständigung erreicht.

Was den Demetrios bewogen hat, seine Stellung als Notarius des Woiwoden der Walachei aufzugeben, läßt sich nicht mehr ermitteln. Möglicherweise ist er in seiner Eigenschaft als Notarius des Woiwoden selbst nach Byzanz gekommen, da ja die Kirche der Walachei aufs engste mit dem byzantinischen Patriarchat verbunden war,[40] und es wäre denkbar, daß er dort der Vertrauensmann seiner Herr-

---

ches ehemals Johann Georg Pfalzgraf beym Rhein, Herzog von Zweybrücken und Ritter des H. Kreutzes, bey seiner Zurückkunft aus seiner zehenjährigen Gefangenschaft unter den Türken, dem Franz Grafius, Pfarrern zu Großkopesch, 1608 zu seinem Andenken ... verehrt hat." Es war mir bisher noch nicht möglich, dieses Exemplar einzusehen.

[38] Vgl. *Dück*, a. a. O.

[39] *Dück*, a. a. O.: Katechisin tuam, quae a te scripta missaque fuit, vidi legique libenter, vidi etiam, quae tela etc. etsi katechesis ista tua non prodiisset, in amorem tui poteras abripere. Iam enim ex priore scripto illo tuo tanquam leonem ex unguibus coniiciebam solidam tuam doctrinam ... Quod autem tui elaborati operis censorem me(Melanchthon) constituit, nihil alieni fuit ab humanitate doctrinaque Tua. Multum vero errare mihi videris, si me tantum in litteris proficisse putas, ut Te doctorum virorum scriptis iudicare possim ...

[40] Zur Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und der Walachei vgl. die Werke von *T. Cipariu*, Acta et fragmenta hist. eccles., Blasendorf 1855; *J. Hintz*, Geschichte des Bistums der griech. uniierten Glaubensgenossen in Siebenbürgen, Hermannstadt 1850; *A. Schaguna*, Gesch. d. sieb. griech. orient. Bistums, Hermannstadt 1864; *J. C. Eder*, Supplex libellus Valach. Transs., Claudiopoli 1791; *J. Lupas*, Die griech.-orient. Kirche und die Glaubensunion im Verlauf des 18. Jahrh. (magyar.), Budapest 1904. Rumänische Revue, Jg. 7, Wien 1891, Nr. X, S. 525 ff.

schaft und eine Art Verbindungsmann zwischen dem Patriarchat und dem walachischen Woiwoden blieb. Ebenso sind die Motive seiner Reise nach Wittenberg nicht ganz durchsichtig. Hatte Demetrios seine neue Tätigkeit in Byzanz freiwillig aufgegeben und war auf eigene Faust nach Deutschland gekommen, um dort das Ursprungsland der religiösen Erneuerung zu lernen, mit der er bereits in Siebenbürgen bekannt geworden war und die er dort von ihrer besten Seite hatte kennen lernen? Darauf scheint die Tatsache zu weisen, daß er bei Melanchthon einfach als Überbringer eines Briefes des Sigmund Gelous Torday erscheint. Auch Crusius berichtet in den Anmerkungen des Briefes des Demetrios an Melanchthon anläßlich seiner Abreise aus Deutschland, er sei nach Wittenberg gekommen, „ut cognosceret doctrinam illarum Ecclesiarum, cuius explorandae causa profectionem susceperat".[41] Erst die späteren Geschichtsschreiber haben aus dieser Reise dann eine offizielle Mission des Patriarchen an Melanchthon gemacht.[42] Den Quellen nach lag aber ein solcher Auftrag nicht vor, wenigstens kein öffentlicher, denn Melanchthon hätte es nicht unterlassen, eine so bedeutsame Sache wie eine Mission des Patriarchen an ihn gebührend zu würdigen und die Nachricht davon mit der nötigen Unterstreichung und Auslegung zu verbreiten. Auch nimmt sein Schreiben an den Patriarchen mit keinem Wort auf eine mündliche oder schriftliche Äußerung des Patriarchen Bezug. Dies schließt natürlich nicht aus, daß Demetrios einen bestimmten Geheimauftrag des Patriarchen hatte, über die Verhältnisse in Wittenberg in Byzanz genauer zu berichten.

Oder spielen bei seiner Reise bereits kirchenpolitische Pläne eine Rolle, die auf eine Gewinnung der orthodoxen Grenzgebiete in der Moldau und der Walachei für die Reformation abzielen? Darauf weist die hernach im einzelnen beginnende Verbindung des Demetrios mit dem Despoten und den Siebenbürger Evangelischen — Demetrios hatte in Kronstadt eine eigene Bibliothek — und seine Beziehung zu Sigmund Gelous Torday, der bei der Eroberung der Moldau durch den Despoten eine bedeutsame Rolle spielte.

---

[41] *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 264.

[42] *Heineccius*, a. a. O., S. 186, behauptet, der Patriarch Josephus habe „Anno 1558 einen Diaconum seiner Kirche, mit Nahmen Demetrium, nach Wittenberg gesandt, von dem beruffenen Reformations-Werck und der Evangelischen Lehre gnugsame Nachricht einzuziehen und hievon seinen Bericht abzustatten." Schon vor ihm hatte *Hottinger* in seiner historia eccles. novi testam, sec. XVI, Tiguri 1655, S. 50, behauptet: Josephus ... Demetrium ... Wittenbergam misit, ut in Ecclesiae statum inquireret. Ebenso *Harboe*, a. a. O., 4, und jüngstens *Karmiris*, a. a. O., S. 32, der annimmt, Demetrios habe dem Melanchthon ein Schreiben des Patriarchen überbracht — *κωμίζων πιθανῶς καὶ ἐπίσημα τοῦ πατριάρχου γράμματα.*

Der Mann, von dem wir über Demetrios weiter erfahren, ist Ambrosius Frölich,[43] ein evangelischer Kaufmann und Ratsherr der Stadt Wien, der dort als Hauptagent des Freiherrn Hans von Ungnad und als dessen Verbindungsmann zum König Maximilian II. tätig ist. Im Rahmen dieser Tätigkeit hat er auch den Auftrag, sachverständige Mitarbeiter für das Ungnadsche Werk der Übersetzung reformatorischer Schriften ins Slovenische und Kroatische zu werben und für die Vertreibung der gedruckten Exemplare zu sorgen. In den Briefen Ungnads, Trubars, Stephan Consuls und Khlombners erscheint er als ein Mann, der in ständiger Berührung mit Theologen der slavischen Stämme auf österreichischem und türkischem Boden ist, der Beziehungen nach Ungarn, in die Zips, nach Siebenbürgen hat, der in dauernder Verbindung mit dem Hof Maximilians steht und in sehr betriebsamer Weise freiwillige Spenden für das Ungnadsche Werk bei den Evangelischen seines großen Bekanntenkreises eintreibt, daneben einen heiligen Schmuggel mit den Drucken Primus Trubars und anderen reformatorischen Schriften betreibt, die geschickt durch die Zollvisitation bischöflicher Territorien hindurchdirigiert werden müssen, die auf dem langen Weg zwischen Urach und Wien zu passieren sind, und die in kleinen Fäßchen zum Teil auf ungewöhnlichen Umwegen ihren Weg in den Keller des Ambros Frölich finden und von dort weiter in die verschiedenen slavischen Gebiete unter habsburgischer oder türkischer Herrschaft wandern.[44]

Das Werk Ungnads kam ja immer wieder auf Grund eines Mangels an sachverständigen Mitarbeitern ins Stocken. Frölich sollte sich unter seinen slavischen Bekannten umsehen, solche zu gewinnen.[45] Vor allem wurden Sachverständige für die Drucke in cyrillischer Schrift gesucht. Die Anforderungen an einen solchen Mitarbeiter waren nicht bescheiden. Er mußte Verständnis für das innerste Anliegen der Reformation haben, mußte die theologische Bildung besitzen, um sich den Inhalt der zu übersetzenden Bekenntnisschriften, Postillen, Kirchenordnungen, Katechismen, dogmatischen Abhandlungen und Erbauungsschriften anzueignen, er mußte fließend Deutsch und Lateinisch können, um die Urtexte der für die Übersetzung bestimmten Schriften lesen und verstehen zu können, er mußte weiter — hierin lag die größte Schwierigkeit — eine oder mehrere slavische Dialekte und außerdem möglichst beide Schreibweisen, die cyrillische und die glagolitische, beherrschen. Dies war

[43] Über ihn s. *Elze*, a. a. O., S. 133. Er war Ratsherr und Buchhändler in Wien und starb 1563. Neun Briefe von ihm bei Kostrenčić, a. a. O.

[44] Über die religiösen und theologischen Grundlagen des Ungnad-Trubarschen Übersetzungs- und Druckwerkes wird ein besonderer Aufsatz folgen.

[45] *Kostrenčić*, S. 60—61.

um so komplizierter, als außer den biblischen und liturgischen Drucken in der altslavischen Kirchensprache eine Literatur der südslavischen Volkssprachen kaum vorhanden war.

Die Mitarbeit setzte also nicht nur eine ungewöhnliche Sprachkenntnis und Schriftkenntnis, sondern auch eine persönliche sprachschöpferische Begabung voraus, da die vorliegenden deutschen und lateinischen Schriften, die in einer ausgearbeiteten und durch eine lange gelehrte Tradition durchgebildeten und begrifflich festgelegten Sprache vorlagen, in eine Sprache übersetzt werden sollten, die lediglich über das Wortmaterial der täglichen Umgangssprache verfügte und eine Formung zur Literatursprache und zur theologischen Sprache noch gar nicht durchgemacht hatte.

Im Frühjahr 1561 trifft nun Frölich in Wien den Demetrios, der ihm durch gemeinsame protestantische Bekannte empfohlen war, und empfindet seine Bekanntschaft mit ihm sofort als eine große Entdeckung, die er umgehend an Hans von Ungnad berichtet. In mehreren Briefen schreibt er diesem, er habe einen Mann kennen gelernt, der als Mitarbeiter am „Werk" in Frage komme und empfiehlt ihn dringend. Da er als Wiener aber den Balkan mit allen seinen guten und schlechten Seiten kennt und im Verkehr mit „Griechen" nicht unerfahren ist, geht er bei der Gewinnung des Demetrios sehr vorsichtig zu Werke. Seine Berichte und Gutachten über Demetrios sind besonders ausführlich und verraten eine inquisitorische Erforschung des Lebens und Charakters seines fremden Gastes.

Zunächst einmal erfahren wir durch Frölich etwas Genaues über die Herkunft des Demetrios. Camerarius schreibt in seinem Leben Melanchthons, Demetrios sei ein Mysier.[46] Melanchthon selbst schreibt in seinen ersten Briefen, in denen er Demetrios erwähnt, er sei ein Ungar.[47] Dies geschah wohl auf Grund der Tatsache, daß er Demetrios als Boten des Präfekten von Eperies kennen gelernt hatte. In den Briefen vom 25. November 1559, nachdem also der „Ungar" einen ganzen Sommer im Hause Melanchthons als Gast verbracht und ihm Genaueres von sich erzählt hatte, erscheint er als ‚vir Rascianus'.[48] Dies wird durch die Angaben des Frölich bestätigt. Demetrios war von Geburt ein „Raitze" oder „Sirfze", d. h. ein Serbe.[49]

Die Raitzen sind ein serbischer Stamm, der sich im 16. Jahrhundert vor allem auf der rechten Donauseite von der Gegend von Komorn bis in die Gegend von Sofia erstreckte, einen dem

---

[46] S. oben, S. 53 Anm. 32.
[47] S. oben, S. 41 Anm. 10.
[48] S. oben, S. 42 Anm. 12.
[49] S. oben, S. 60 Anm. 53.

Kroatischen verwandten Dialekt sprach und im wesentlichen inmitten des Völkergemischs des Balkans geschlossen siedelte, auch in den Städten jeweils in eigenen Vorstädten oder Stadtteilen wohnte. Diese Angaben finden sich in der Reisebeschreibung des Tübinger Magisters Stephan Gerlach, der als evangelischer Reisekaplan des kaiserlichen Gesandten an der Hohen Pforte in Konstantinopel, Baron David von Ungnad, mit diesem im Jahr 1573 von Stuttgart aus über Wien nach Konstantinopel reiste und einen ausführlichen und aufschlußreichen Bericht über diese Reise abgefaßt hat.[50] Er berichtet verschiedentlich von seinem Zusammentreffen mit den Rätzen, und zwar bei seinem Besuch von Komorn, von Semlin, von Ofen, von Belgrad und von den Gegenden südöstlich von Belgrad bis nach Sofia hin.[51] Seine Beschreibungen zeigen einen Stamm, der in den jahrhundertelangen Grenzwirren und dem unruhigen Wechsel der Grenzherrschaft zwischen christlichen und türkischen Herren materiell verarmt und geistig verwildert eine etwas düstere Vermittlungsrolle zwischen den türkischen und christlichen Ländern spielt.[52]

Demetrios hat weiter Frölich ausführlich von seinem Leben erzählt, so von seiner Tätigkeit als Sekretär des Woiwoden der Walachei, weiter von seinem Aufenthalt in Byzanz, wo er sechs Jahre lang „des Patriarchen zu Konstantinopel levit und nottari“ war. Auch von seinem Wittenberger Aufenthalt hat er ihm ausführlich berichtet. So schreibt Frölich an Ungnad, Demetrios sei „vor wenig jaren in dises land (d. h. Deutschland) zogen und gen Wittemberg khumen, daselbst die rechte relligion und gelerte leut, davon er vill gehört, zu besuchen. Ist bei dem herrn Philippo etlich monat wol gehalten vnd in der rechten reinen evangelischen lehr underwissen worden“.[53]

Außerordentlich bedeutsam sind dann drittens die Angaben Frölichs, die verraten, was mit Demetrios sich unmittelbar nach seiner Rückreise aus Deutschland zugetragen hat und die einen Aufschluß

---

[50] Stephan Gerlachs deß Älteren Tagebuch ... herfür gegeben durch seinen Enckel M. Samuelem Gerlachium Franckfurth am Mayn 1674.

[51] *Stephan Gerlach*, S. 13, 15, 18, 19.

[52] *Stephan Gerlach* schreibt S. 13 und S. 19 über die Gebiete unter Ofen: „Unter ihnen wohnet ein böß / diebisch / und verrätherisch Volck schier biß in die Bulgarey zerstreuet / welches man die Raitzen nennet / haltens mit ihrem Aberglauben und Religion / fast wie die Griechen: verrathen viel Christen / helffen auch manchem / vmb Geld darvon: sind deß Wegs in die Christenheit wohl erfahren / zeigen den Türcken offtmahls Gelegenheit / Vieh und Leute hinweg zu nehmen.“ Ebenso handelt er S. 15 und 19 über die Raitzen. „Sind schier halbe wilde Leute / mit langen Haaren / biß auff die Schultern / und Hute mit 4 Zipffeln fast der Türcken Mannier gleich.“ Vgl. auch *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 229: Rascia: post Sophiam ad nos versus incipit Rascia, in qua gens trux et rapax.

[53] *Kostrenčić*, a. a. O., S. 43.

darüber geben, warum der Brief Melanchthons an den Patriarchen keinen Erfolg gezeitigt hat.

Demetrios ist nämlich von Regensburg aus, wo er sich am 14. Oktober 1559 einschiffte, in die Walachei gefahren und ist dort am Ort seiner früheren Tätigkeit zunächst geblieben. Er tritt dort wieder mit deutschen Kreisen in Verbindung, mit denen er durch seinen früheren Aufenthalt bekannt geworden war und die ihn jetzt, wo er aus Wittenberg als Anhänger des neuen Glaubens zurückkehrte, doppelt schätzen mochten.

Frölich berichtet nur zwei Dinge, die die Tätigkeit des Demetrios in der Zeit nach seiner Rückkehr aus Deutschland erhellen: einmal besitzt er in Siebenbürgen eine eigene Bibliothek.[54] Diese spielt bei den Verhandlungen mit Frölich und Ungnad eine große Rolle; denn Demetrios will, bevor er seine Reise nach Württemberg zu Hans von Ungnad antreten soll, unbedingt nach Siebenbürgen zurückkehren, um dort seine Bücher zu holen, die ihm bei der Mitarbeit an der Übersetzung reformatorischer Schriften ins Cyrillische dienlich sind, und macht dies zur Bedingung für seine Anstellung, da er „ihrer zu dieser arbeit und version nit enperen khan noch mag". Offenbar mußte er also bereits literarische Unterlagen für eine derartige Übersetzungstätigkeit besessen haben.

Zweitens berichtet Frölich, Demetrios habe ihm erzählt, er habe wegen seiner evangelischen Gesinnung und Tätigkeit sein Land wieder verlassen müssen, da er als Lutheraner galt und beinahe verbrannt worden wäre.[55] Dies weist darauf, daß Demetrios nach seiner Rückkehr aus Wittenberg in der Tat versucht hat, unter den Orthodoxen als Reformator im Sinn der evangelischen Lehre zu wirken.

Über die Eignung des Demetrios für die Mitarbeit am ‚Werk' Ungnads berichtet Frölich, daß Demetrios sowohl die ‚ziruliza' wie auch die griechische Sprache vollkommen beherrsche und auch ziemlich lateinisch könne. Dies ergänzt er später dahin, daß Demetrios „lateinisch zimblich gelernt, grece gar perfect schreibts vnd redts wie vnser ainer teitsch. Die cirulisch gantz voll, dieselbig auch sein angeporne sprach ist, wallachisch auch guet und fertig, turkisch vnd welsch zimblich".[56] Diese Nachricht zeigt Demetrios in der Tat als einen Mann von einer seltenen Bildung, die ihn für das Werk Ungnads in vollem Maße geeignet machen mußte.

Als vorsichtiger Mann läßt sich auch Ambrosius Frölich sofort eine Probe der von ihm angefertigten Übersetzung einer deutschen

[54] *Kostrenčić*, a. a. O., S. 44.

[55] *Kostrenčić*, a. a. O., S. 43: „Vnd wie er wirder in die Walachey khumen, da dan greyliche mißbreich vnd superstitiones sein vnd khein raine lehr, ist er fur einen lutterischen vnd khetzer verdacht worden. Hatt derhalben weg muessen, sonst wer er verbrings verprent."

[56] *Kostrenčić*, a. a. O., S. 43.

Schrift ins Cyrillische geben und schickt diese Übersetzungsprobe dem Freiherrn von Ungnad in dem Brief mit. Was die übersetzte Schrift war, schreibt er nicht.[57] Demetrios muß ihm aber offenbar mehrere Übersetzungsproben überreicht haben, denn in einem späteren Brief berichtet Frölich an Ungnad, er habe einige Übersetzungen des Demetrios auch nach Laibach geschickt, wo sie Stephan Consul, dem Mitarbeiter Trubars, zur Prüfung ausgehändigt werden.[58]

Laibach war das Hauptzentrum der Vertreibung der slavischen Übersetzungen reformatorischer Schriften. Dort saß ein ebenso eifriger Agent des Trubar und des Freiherrn von Ungnad, ein Freund des Ambrosius Frölich, der mit diesem den Beruf eines heiligen Schmugglers teilte und der ebenfalls „Fäßchen" mit Trubarschen Übersetzungen in seinem Keller beherbergte und über Venedig und Dalmatien diese Bücher auf dem Balkan und in Griechenland vertrieb, Mathes Khlombner.[59] Auch dieser wirbt sachverständige und gelehrte Mitarbeiter für Ungnad und Trubar — so z. B. die weiter unten erwähnten uskokischen Mönche[60] —, die, zum Werk tauglich wären', und sammelt unter den evangelischen Landständen Kärntens und den Ratsherren der kärntischen Städte Spenden für die Durchführung des Druckes.

Wohl am auffälligsten sind aber die Nachrichten Frölichs, daß Demetrios auch bei Maximilian II.[61] war. Von Siebenbürgen aus ist Demetrios im Jahr 1560 bei Maximilian „in khundschaft khumen". Nach dem ersten Besuch bei Maximilian kehrte er wieder nach Siebenbürgen zurück und sprach im Frühjahr 1561 aufs neue bei ihm vor, wobei ihm Maximilian beide Male „ein zerung verordnett". Diese bereits vorliegende Verständigung des Demetrios mit Maximilian macht es auch begreiflich, warum Frölich nachher auf den Vorschlag des Demetrios eingeht, den König, der in so hochherziger Weise moralisch und finanziell das Werk Ungnads in Württemberg förderte, um eine offizielle Beauftragung und um eine feste Besoldung des Demetrios zu bitten.[62] Ob diese Reisen bereits mit den Plänen des Herakliden die Eroberung der Moldau betreffend zusammenhängen, wird nachher auszuführen sein.[63]

---

[57] S. unten, S. 76.

[58] Über Stephan Konsul vgl. *Elze*, a. a. O., S. 40—41.

[59] Über Khlombner vgl. *Elze*, a. a. O., S. 67, ebenso *Th. Elze*, Die slovenischen protestantischen Gesangbücher, Jahrb. d. Gesellsch. für die Gesch. des Protest. in Österr., 1884, S. 1 ff.

[60] Über sie in *meinem* Aufsatz über die religiösen und theologischen Grundlagen des Trubarschen Übersetzungswerkes in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 1939, Heft II.

[61] *Kostrenčić*, a. a. O., S. 43.

[62] *Kostrenčić*, a. a. O., S. 44.

[63] S. unten, S. 68 ff.

Der mißtrauische Frölich hat sich, wie man aus den ausführlichen Nachrichten an Ungnad ersieht, den fremden Gast sehr genau angesehen und ihn lange ausgehorcht, bis er ihn zur Mitarbeit am „Werk“ überredete. Er hat ihn einige Male zu sich zu Gast geladen und berichtet dem Freiherrn von Ungnad ausdrücklich, der Bote, der diesen Brief überbringe, habe Demetrios selbst in seiner Wohnung gesehen.[64] Seine Beurteilung der Person des Demetrios trifft mit dem Urteil Melanchthons überein. Demetrios erscheint in Frölichs Briefen als ein „feiner ernsthaffter mann, bey 40 jaren seines alters“, dessen Kenntnisse, wie oben erwähnt, ausführlich beschrieben werden.

Nach der ersten Fühlungnahme hat dann Frölich einige weitere Evangelische aus Wien herangezogen, die an dem Ungnadschen Werk interessiert oder beteiligt waren, so z. B. Doktor Tanner.[65] In diesem Kreis hat dann Demetrios nicht nur ausführlich über die Lage der östlichen Kirche in der Türkei und in Byzanz berichtet, sondern auch seine Anschauungen über Möglichkeiten und Methoden einer Übersetzung reformatorischer Schriften für die Slaven entwickelt.

Frölich berichtet nicht nur, daß er „von diesem allem mit sondern guetem verstandt geredt“,[66] sondern erzählt auch einzelne Äußerungen des Demetrios, die verraten, daß sich Demetrios bereits viele Gedanken über die Möglichkeit einer Verbreitung der Reformation unter den Anhängern der morgenländischen Kirche gemacht hatte und auch Erfahrung in der Übersetzung reformatorischer Schriften in die slavischen Sprachen besaß. So hat offenbar Demetrios die Schwierigkeiten einer Übersetzung ins Cyrillische ausführlich besprochen, hat sich über die Verbreitung des Cyrillischen unter den slavischen Stämmen geäußert und auf Grund seiner eigenen Erfahrungen bestätigt, daß es bis nach Konstantinopel hin verstanden werde.[67] Weiter sprach er über die Notwendigkeit und Möglichkeit eines „vergleichs“ der Übersetzungen mit der „rechten, allten christlichen khirchen leer“, „da dan mancherley urtel oder judicia darunter geen“.[68] Schließlich hat er einen eigenen Plan für die Ausarbeitung der Übersetzungen reformatorischer Schriften ins Cyrillische entwickelt. So hat er davon abgeraten, das Alte und Neue Testament cyrillisch neu übersetzen und drucken zu lassen, da es bereits solche Übersetzungen gäbe und diese in den slavischen Län-

---

[64] *Kostrenčić*, a. a. O., S. 42.

[65] In dem bei *Kostrenčić* nicht abgedruckten Brief Frölichs vom 13. Sept. 1561 aus Wien.

[66] *Kostrenčić*, a. a. O., S. 43.

[67] *Kostrenčić*, a. a. O., S. 44: „auch zue Constantinopell gebrauchig, angenehm und verstendig sey.“

[68] Daselbst.

dern überall verbreitet seien. Dagegen empfiehlt er vor allem „catechismos, logos comunes (so schreibt Frölich!), confessiones vnd zue förderst guet postillen vnd dergleichen buecher“ zu übersetzen, „die werden abgeen vnd vill guets schaffen, er auch die recht und guet zu vertiren wiste“.[69]

Dieser Vorschlag ist in der Tat verständig und ganz aus dem Geist eines Kenners der orthodoxen Kirche gesprochen. Demetrios weiß als orthodoxer Christ, daß seine Glaubensgenossen an dem so stark in der Liturgie verankerten und dadurch unantastbar gewordenen kirchenslavischen Wortlaut der Heiligen Schrift hängen, daß sie durch eine Neuübersetzung der Bibel in eine slavische Volkssprache von vornherein gegen das Werk der Tübinger Reformatoren aufgebracht würden und dies als eine ungehörige und die kirchliche Liturgie und Überlieferung verletzende Neuerung empfinden würden, — eine Feststellung, die durch die Tatsache voll bestätigt wird, daß in Rußland die Einführung eines „verbesserten“ und „gereinigten“ Textes der Liturgie zu einem Schisma führte. An dem geheiligten Wortlaut der kirchenslavischen Bibel soll also nichts geändert werden. Dagegen empfiehlt Demetrios vor allem die Übersetzung von Katechismen und Postillen, d. h. Predigtbüchern, aus der Erkenntnis heraus, daß gerade hier in der orthodoxen Kirche der größte Mangel besteht, da die Predigt und der Religionsunterricht ganz daniederliegen. Man kann hieraus erschließen, was ihm selbst als Reformprogramm vorschwebte: eine Belebung der kirchlichen orthodoxen Frömmigkeit durch die evangelische Predigt, durch die Schaffung eines ordentlichen Religionsunterrichtes, durch die Förderung der theologischen Bildung des Clerus und durch die Verbreitung evangelischer Erbauungsliteratur in der slavischen Volkssprache. Auch hier hat ihn Frölich gleich beim Wort genommen und hat ihm den Katechismus des Tübinger Jakob Andreä zur Übersetzung vorgelegt. Demetrios hat kurz vor seiner Abreise nach Siebenbürgen Anfang Juni 1561 ein Stück davon übersetzt, das Frölich im nächsten Brief als Probe an Ungnad sandte.[70]

All diese Angaben verraten eine ungewöhnliche Weitsicht des Demetrios in seiner Beurteilung der Möglichkeiten und Aussichten einer Verbreitung der Reformation in den slavischen Ländern. Ja er entwickelt sogar einen Plan, der über die Neuordnung der südslavischen Religionsverhältnisse hinausgreift. Was ihn in dem Zeitpunkt, in dem ihn Frölich kennen lernt, zunächst bewegt, war eine Verbreitung der Reformation auf russischem Boden. Er war „willens in Mosskvoviam zu ziehen, daselbst ein schuel und rechte khirch

[69] Daselbst.
[70] Daselbst, S. 44 und 45.

anzurichten vnd die rechte ler zu pflanzen, aber gleichwoll mit gefärlichkeit vnd sorgen, vnangesehen das er in denen landen wol bekhandt vnd einen großen namen hatt".[71] Ob diese Beziehungen zu Rußland auf seine Tätigkeit in der Walachei oder in Byzanz zurückgehen, wird nicht gesagt.

Nachdem also Frölich sich von der Redlichkeit und von den Kenntnissen seines Gastes überzeugt hat, entschließt er sich, ihm feste Vorschläge zur Mitarbeit an Ungnads „Werk" zu machen. Die Verhandlungen — „vnd hab derhalben vill mit im geredt" — laufen auf die Bewilligung einer doppelten Forderung des Demetrios hinaus: er wolle „seinen willen darein geben", den russischen Plan fallen zu lassen, „vnd sich hierin zue dysen gottselligen werck der cirulischen version und correctur zu der ehr vnd glori gottes (als redet ers) bey euch geprauchen zu lassen. Doch er wollte vergwist sein der besoldung vnd undterhaltung in disen ime fremden landen".[72]

Diese Forderung enthält nichts Ungewöhnliches; da es sich um einen längeren Auftrag „in fremden landen", d. h. in Württemberg, bei ihm unbekannten Auftraggebern handelte, mußte er Sicherungen haben, um so mehr, als das „Werk" in Württemberg im Grunde von dem guten Willen zweier Emigranten abhing, die jeden Tag wieder abreisen oder ausgewiesen werden konnten und finanziell völlig ungesichert auf zufällige freiwillige Spenden angewiesen waren. Worauf Demetrios offenbar abzielt, ist eine offizielle Beauftragung durch Maximilian II. selbst, denn Frölich schreibt von ihm: „Begert auch so ime, die khun. mt. daher berueffte und begerte, so wiste er, das er gewis war". Der Wiener Kreis empfindet auch diese Forderung nicht als unbillig und Frölich „stellt ein supplication oder begerren, daß die khun. mt. ime durch ein khlein ratschlag berueffet vnd zue diesem werkh verordnent".[73] Auf Grund der früheren Beziehungen des Demetrios zu Maximilian und auf Grund der sonstigen Förderung, die der König dem „Werk" zuteil werden ließ, erschien diese Lösung als die beste.

Die zweite Forderung war ebenso begreiflich: Demetrios wollte erst seine Bücher aus Siebenbürgen holen. Auch diese Forderung wurde gebilligt. Bei der Anfang Juni erfolgten Abreise gibt er dem Ambros Frölich das feste Versprechen, in zwei Monaten wieder in Wien zu sein.

Demetrios reist aber, nach vorheriger Verabredung, nicht direkt nach Siebenbürgen, sondern geht „zuvor in Zyps geen Eperies zum

[71] Daselbst, S. 43.
[72] Daselbst.
[73] Daselbst, S. 44.

doctor Sigmunden Torday vnd von dannen in Sibenburgen".[74] In der Zwischenzeit soll Frölich die Übersetzungsproben an Ungnad schicken, das Gesuch dem König einreichen und den Demetrios über Torday vom Ausgang der Sache verständigen.

Frölich hat auch in der Tat die Übersetzungsproben an Ungnad geschickt, ebenso sie nach Laibach gesandt, um dort feststellen zu lassen, ob man die Übersetzung dort billige und ob sie in Schrift und Wortschatz dem von Trubar seiner Übersetzung zugrundegelegten Dialekt widerspräche. In dem Brief an Ungnad nennt Frölich auch die Anstellungsbedingungen: im Jahr 100 Gulden und „vnterhaltung". Da dies ziemlich wenig sei, hofft Frölich, daß sich in Tübingen eine Erhöhung des Einkommens für Demetrios durchsetzen lassen wird. „So wurd er auch bei der hohen schuel zu Tibingen vnd andern ortten bei den gelerten in große khundschafft vnd ansehen khumen vnd mit der zeit etwas mit einer lectur in der griechischen sprach versehen vnd ein mehres haben."[75]

Alles schien damit in bester Ordnung. Frölich legt von den ihm überwiesenen Spenden für das „Werk" bereits eine Summe zurück, die er dem zurückkehrenden Demetrios und dem ihn begleitenden Buchstabenschneider und Setzer Wassermann für die Fahrtkosten und Wegzehrung mitgeben könnte. Khlombner schreibt aus Laibach schon an Ungnad, wenn Demetrios und die anderen inzwischen gewonnenen slavischen Mitarbeiter — zwei uskokische Priester — nach Württemberg kämen, würde ja „Euer Gnaden leut genueg haben"[76] — da bleibt die ganze Aktion stecken.

Woran ist die Sache gescheitert?

Dies läßt sich noch genau aus den Angaben rekonstruieren, die sich in Trubars Briefwechsel mit Hans von Ungnad finden. Frölich hatte zunächst von dem geplanten Engagement des Demetrios an Ungnad, an Khlombner und Stephan Consul berichtet und nach Urach und Laibach Proben seiner Übersetzung ins Cyrillische beigelegt, er hatte weiter auch Trubar selbst von seinen Bemühungen um Demetrios geschrieben. Wie reagierten nun die Führer des Übersetzungswerkes auf seinen Vorschlag?

Der letzthin verantwortliche Leiter war der Freiherr Hans von Ungnad selbst. Dieser war über Frölichs Vorschläge sichtlich erfreut und befürwortete die Übersiedlung des Demetrios nach Württemberg aufs dringlichste. Allein seine günstige Antwort ließ etwas auf sich warten, da Trubar sowohl gegenüber Frölich wie gegenüber Ungnad Bedenken erhoben hatte. In der Zwischenzeit

[74] Brief Frölichs an Hans von Ungnad aus Wien vom 23. Sept. 1561, zitiert nach dem Original in der Universitätsbibliothek Tübingen.
[75] *Kostrenčić*, S. 44.
[76] *Kostrenčić*, S. 60.

hatten nämlich Trubar und Stephan Consul sich über Person und Leistung des Demetrios verständigt, und da war es Trubar gewesen, der durch die Nachrichten des Frölich über den Lebenslauf des Demetrios bedenklich geworden war. Ein Rätze, der ein so abenteuerliches Leben hinter sich hatte: das stimmte Trubar mißtrauisch. Am 22. August schreibt er an Ungnad, Frölichs Beschreibung des Demetrios erwecke in ihm den Verdacht, Demetrios sei ein „Sterzer", d. h. ein Landstreicher.[77] Zur gleichen Zeit schrieb er in ähnlichem Sinn an Frölich und veranlaßte ihn, mit Demetrios „nichts schließlich zu handeln", d. h. vorläufig keine bindenden Abmachungen zu treffen.[78] Offenbar war seine Absicht, zuerst einmal abzuwarten, ob Demetrios auch wirklich wiederkomme.

So hat also Frölich in der Sache nichts weiter unternommen, auch das Gesuch bei Maximilian nicht wieder betrieben und den Demetrios in der Zips vergeblich auf eine Antwort warten lassen. Trubars Brief an Frölich war auch ein Schreiben des Stephan Consul beigelegt, der etwas an der Schriftweise und an den einzelnen ihm nicht geläufigen Dialektformen der Übersetzung des Demetrios auszusetzen hatte. Frölich bekam es daraufhin mit der Angst zu tun, fürchtete sich mit Demetrios bei seinen Auftraggebern zu blamieren und sah sich darin bestärkt, abzuwarten, „das ich khain spott aufhebe".

Im Verlauf des August und September haben dann weitere Verhandlungen zwischen Trubar, Stephan Consul und Ungnad stattgefunden mit dem Schlußergebnis, die Bedenken gegen Demetrios zurückzustellen und ihn doch zu berufen. Auch Trubar ist nachträglich von den Kenntnissen des Demetrios überzeugt und veranlaßt in einem neuen Brief Mitte September Frölich, er möge die Sache mit Demetrios zu Ende bringen. Frölich entschließt sich nun endlich auch seinerseits, seine Bedenken fallen zu lassen und schreibt am 23. September 1561 an den verabredeten Verbindungsmann, Sigmund Torday, er solle die Berufung an Demetrios weiterleiten.[79]

Da aber Frölich nach dreimonatlichem Stillschweigen dem Demetrios gegenüber ein schlechtes Gewissen hat, legt er seinem eigenen Brief nicht nur das Schreiben des Ungnad bei, in dem dieser „des Demetrii so hoch begert", und dessen Beauftragung bestätigt, sondern läßt noch einen anderen Freund des „Werkes" und gemeinsamen Bekannten, Herrn Doctor Georg Tanner aus Wien — der nach den Worten Frölichs „ein vast hoch gelerter man vnd in diser sachen ein vleißiger christlicher befürderer" ist und der auch

[77] *Elze*, a. a. O., S. 133: „Ich trage Sorge, es wird nichts daraus; wie er (Frölich) ihn beschreibt, so ist er ein sterzer."
[78] Brief Frölichs an Hans von Ungnad aus Wien vom 23. Sept. 1561.
[79] Daselbst.

Sigismund Torday und Trubar als Sachverständiger bekannt ist —, einen Empfehlungsbrief an Demetrios aufsetzen, „ein solchs herlichs vnd ausfürlich schreiben, das mir gar nit zweifl, wen es ime dem Demetrio zuekhumbt, wirt er sich nit säumen vnd bald herkhumen".[80]

Allein diese Aufforderung kam zu spät. Demetrios hatte die Zeit zwischen Anfang Juni und Anfang Oktober nicht nur dazu benutzt, um auf Bescheid aus Wien über den Ausgang der Ungnadschen Sache zu warten. Was er in der Zwischenzeit unternommen hat, läßt sich aus dem Antwortschreiben Frölichs vom 10. Januar 1562[81] ersehen, in dem er Ungnad von der inzwischen erfolgten anderweitigen Verpflichtung des Demetrios berichtet.

Demetrios hatte nämlich bei seiner Reise nach Eperies den Sigmund Torday dort nicht mehr angetroffen. Dieser war inzwischen vom Kaiser Ferdinand zu einem Rat der ungarischen Kammer nach Preßburg berufen worden. Trotzdem scheint sich Demetrios eine Zeitlang in der Zips aufgehalten zu haben, um auf die versprochene Antwort aus Wien zu warten. Er schrieb auch in dieser Sache aus Käsmark einen griechischen Brief an Sigmund Torday nach Preßburg, der nicht mehr erhalten ist; Torday hat sich auch weiterhin erboten, als Verbindungsmann bis zum Abschluß der Verhandlungen zu wirken, hat den griechischen Brief des Demetrios ins Deutsche übersetzt und ihn an Frölich nach Wien geschickt. Frölich selbst hat dann, als Ende September endlich die befürwortenden Schreiben von Ungnad, Trubar und Stephan Consul bei ihm eintrafen, diese Schreiben mit seinem eigenen und dem des Dr. Tanner an Torday mit der Bitte um Weiterbeförderung an Demetrios geschickt.

In der Zwischenzeit hatte Demetrios, des Wartens auf die Wiener Antwort überdrüssig, sein Schicksal mit dem des Herakliden verknüpft. Dieser war im Oktober 1561 zum zweitenmal zur Eroberung der Moldau ausgezogen. Der 18. November brachte ihm den Sieg. Zur Durchführung seiner Reformationspläne hatte er den Demetrios in die Moldau berufen und ihn mit der Reformation unter den Östlich-Orthodoxen beauftragt. Die äußeren geschichtlichen Ereignisse wurden bereits oben geschildert. Es ist aber aufschlußreich zu sehen, wie diese Ereignisse selbst in den evangelischen Kreisen Wiens ausgelegt wurden. Dort empfindet man den Sieg des Herakliden als einen Sieg des Christentums über den Türken und als einen Sieg der Reformation über die östliche Barbarei. Dies geht aufs deutlichste aus den Briefen hervor, in denen Ambros Frö-

[80] Daselbst.

[81] Auch dieser Brief ist bei *Kostrenčić* nur in einem kurzen Auszug angedeutet. Ich zitiere das Original der Tübinger Universitätsbibliothek.

lich Hans von Ungnad vom Ausgang der Sache mit Demetrios berichtet. Er erzählt darin, der Despote habe den Alexander vertrieben. Alexander selbst sei entkommen, aber „seine trabanten und Janitzaren, deren in die 400 sollen gewesen, seyn all erschlagen". Weiter kommt Frölich auf die kulturellen und religiösen Pläne des Despoten für die Moldau zu sprechen. Ein Bekannter aus Kaschau erzählte ihm, er habe dort den Despoten sagen hören: „Wan mir gott zu dem land — d. i. der Moldau — verhilfft, ego hanc barbariem quantum possibile ex regno ablegabo."[82] Frölich versteht dies als Anspielung auf seine geplante Einführung der Reformation und fügt die charakteristische Bemerkung an Ungnad hinzu: „Das schreib ich alain, das E. G. als ein christlicher her und mennigklich sich erfreyen und gott dankhen, das die rainel er des sun gottes so reichlich zuo nimmt unangesehen des Teufls vnd seiner glider wüthen vnd toben." Er betrachtet also die Eroberung der Moldau durch den Despoten und das von ihm eingeleitete Reformationswerk unter dem Gesichtspunkt einer Ausbreitung der reinen Lehre auf einem dem Türken bzw. dem Teufel entrissenen Boden.

Zu der Verwirklichung seiner kirchlichen Reformpläne hat der Heraklide den Demetrios als alten Kenner der Landesverhältnisse und als einen bekannten Anhänger der Reformation ins Land berufen. Es wird hier notwendig, sämtliche nachweislichen Beziehungen zwischen den beiden einmal zusammenhängend zu schildern. Frölich berichtet, Demetrios habe ihm schon in Wien von seinen Beziehungen zu dem Despoten erzählt, aber, bemerkt er, „von diser practik hat niemands gewust", d. h. die Wiener wußten nicht, daß Demetrios feste Pläne für seine zukünftige Tätigkeit im Fall eines Gelingens der Pläne des Herakliden hatte. Dagegen berichtet Frölich, daß Demetrios „in großem ansehen bei ihm (dem Despoten) sei", „und wird ihm der Demetrius groß dienstlich".[83] Dies läßt also auf frühere Bekanntschaft des Demetrios mit dem Despoten schließen, bei dem er seine besonderen Gaben und Kenntnisse hatte schätzen lernen.

Die Angaben des Theodosius Zygomalas zeigen nun, daß die Freundschaft der beiden bis auf ihre Jugend und ihren gemeinsamen Unterricht bei Hermodoros Lestarchos zurückreicht. Wie die Beziehungen in den späteren Jahren verlaufen sind, läßt sich nicht mehr genau feststellen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß es Demetrios war, der während seines Aufenthaltes in Byzanz unter dem Patriarchen Dionysos die Anliegen des Herakliden beför-

[82] Daselbst.

[83] Daselbst: „Solch fürnemen hab ich selbst alhier vom Demetrio verstanden, als wolt ers in denen ländern thun, aber von dieser praktik hat niemands gewust."

derte und daß bereits bei dessen Entschluß, sich die Moldau zu erobern, der ehemalige Notarius des Woiwoden der Walachei eine Rolle spielte. Eine genaue Entscheidung dieser Frage ist aus einem doppelten Grunde nicht möglich. Einmal ist die Angabe des Frölich selbst ungenau. Mit Walachei wurde oft nicht nur die eigentliche Woiwodschaft der Vallachia transalpina, sondern das gesamte die Woiwodschaft Moldau und Walachei umfassende Gebiet zwischen Donau und Dniester genannt,[84] so daß der ‚Wayda der Wallachei', bei dem Demetrios vor der Zeit seines Diakonats in Byzanz diente, sowohl der Woiwode der Moldau wie auch der der Walachei gewesen sein kann. Weiter aber gehen die Angaben über die Dauer seines Aufenthaltes in Byzanz auseinander. Melanchthon schreibt, er sei d r e i Jahre,[85] Frölich, er sei s e c h s Jahre Diakon in Byzanz gewesen.[86]

Stimmt die erste Angabe, so muß man annehmen, daß er von Siebenbürgen, wo er 1552 sich aufhielt, zuerst wieder an den Hof seines Herrn zurückkehrte und von dort erst 1555 nach Byzanz zog, daselbst drei Jahre bis zum Herbst 1558 blieb und von dort aus wieder über Siebenbürgen und die Slovakei nach Deutschland zog. Stimmt die zweite Angabe, so muß man annehmen, daß er direkt von Siebenbürgen aus nach Byzanz gezogen ist und bereits 1552 dort eintraf. Im ersten Fall könnte man seine Abreise nach Byzanz mit der Vertreibung M i r c e a s III. (der von 1545—1554 über die Woiwodschaft W a l a c h e i herrschte) durch P e t e r I. (Petrascu) in Zusammenhang bringen, im zweiten Fall mit dem im September 1552 erfolgenden Regierungsantritt A l e x a n d e r s IV. L a p u c h n e a n u in der Woiwodschaft M o l d a u.[87] Die Annahme, daß die Übersiedlung des Demetrios mit dem Regierungsantritt des türkenfreundlichen Alexander zusammenhängt, würde auch seine politische Verbindung mit dem Herakliden verständlich machen. Die beiden alten Freunde hätten sich in diesem Fall in dem Haß gegen den gemeinsamen Feind verbunden.

Die Möglichkeit einer Begegnung der beiden war in der Zeit des Zwischenaufenthaltes des Demetrios in S i e b e n b ü r g e n nach seinem Verlassen von Byzanz und vor seiner Reise nach Wittenberg gegeben, denn in diese Zeit fällt ja auch die Flucht des Herakliden, als er nach Entdeckung seiner Anschläge vom Hof Alexander Lapuchneanus sich nach Siebenbürgen rettete.[88]

---

[84] *M. Crusius*, Turcograecia, S. 558, schreibt unter Berufung auf Leonhardus Gorecius, De bello Juoniae: Vualachia dividitur in Vualachiam transalpinam et Moldauiam ab amne Moldaua, mediam intersecante.

[85] S. oben, S. 41 Anm. 9.

[86] S. oben, S. 60 Anm. 53.

[87] S. *N. Jorga*, Histoire des Roumains, Paris 1920, Anhang: Tableau chronologique des Princes, S. III.

[88] S. *meinen* zweiten Aufsatz „Wittenberg und Byzanz", Kyrios IV (1939), H. 2.

Beide waren auch durch einen sehr einflußreichen gemeinsamen Freund miteinander verbunden, den Sigmund Gelous Torday, den kaiserlichen Rat in der ungarischen Kammer. Gelous ist es, der als Mittelsmann in wichtigen Angelegenheiten sowohl des Herakliden wie auch des Demetrios auftritt. Er war aufs genaueste über die Unternehmungen des Herakliden in der Moldau informiert, war selber an ihrer Vorbereitung beteiligt und hat Maximilian II. aus Preßburg ausführlich über ihren Verlauf und Ausgang Bericht erstattet.[88] Diese Berichte sind durchaus von einem Wohlwollen für das Unternehmen des Herakliden getragen. Es findet sich bei ihm dieselbe Beurteilung des Unternehmens in der Moldau, die auch die Einstellung des Wiener Kreises der Agenten Ungnads kennzeichnet: es handelt sich für ihn in diesem Zuge um eine Rückeroberung türkischer Oberhoheit unterstehenden Gebietes für die Christenheit. Daher wundert er sich in seinem Bericht darüber, daß die Hohe Pforte sich über den Einfall des Herakliden nicht beunruhigt und gar nicht merkt, daß der Plan von seiten des Reiches gefördert wird. „An enim Turca tum ex serenissimo Poloniae rege, tum e Alexandro non clare intellexit hinc promotionem despotae factam? An nescit, cum eo cataphractos esse? Hispanos milites esse? Hungaricum equitatum et peditatum esse?“ Gelous kann sich nur vorstellen, daß der Türke diese Zeichen offensichtlicher Einmischung des Reiches durch Sendung von Artillerie und spanischen und ungarischen, d. h. kaiserlichen, habsburgischen Völkern, übersehen will, um Zeit zu gewinnen. „A tempore capiendam censet huius eventus corrigendi opportunitatem; nisi quod deus summus humanas cogitationes dissipare solitus est, cum ipse huiusmodi praeclaras et admirabiles res ex parvis principiis operatur ad finem suae gloriae accomodatum et christianae societati publice salutarem.“ In diesen Worten liegt die höchste Anerkennung für das Unternehmen des Herakliden ausgesprochen. Die Absicht dieses von Gelous an Maximilian I. gerichteten Memorandums ist, eine weitere schnelle Unterstützung des Herakliden durch das Reich zu befürworten, damit dieses wichtige Grenzland der Christenheit erhalten bleibe und der neue drohende Einfall des Türken eingedämmt werde. „Quo magis maturandus est cum Despota et civitatibus Transsylvaniae tractatus, et omni contentione praeveniendus Turcarum in Transsylvaniam ingressus; nam si Turcae in eam provinciam, quam tam longo tempore et tam efflictim adpetiverunt, hanc modo nacti occasionem penetraverint, eam sine dubio mox ottomanico imperio adaptabunt.“

Derselbe Gelous ist, wie bereits dargestellt, der Verbindungs-

[88] *Legrand*, Deus vies, S. 240—246: Lettre de Sigismond Torda ou roi de Bohème, dat. Preßburg 2. Febr. 1562.

mann zwischen dem Kreis der Wittenberger und der Wiener Protestanten und Demetrios. Die Bekanntschaft des Demetrios mit ihm ging bereits auf seinen ersten Siebenbürgischen Aufenthalt zurück. Gelous war aufs genaueste über den Verlauf der Reformation in Siebenbürgen unterrichtet und war mit den Häuptern der Reformation in Kronstadt persönlich bekannt und befreundet.[90] Er hatte auch den Demetrios mit Briefen an Melanchthon nach Wittenberg geschickt. Ihn will Demetrios auf seiner Reise von Wien nach Siebenbürgen besuchen, in Eperies und in der Zips will er sich aufhalten und an ihn sollen die Wiener über den Ausgang ihrer Verhandlungen mit Hans von Ungnad und Trubar und Stephan Consul berichten.

In diesen Monaten weilte auch der Heraklide in der Zips und stellte in Käsmark seine Truppen zu dem zweiten Einfall in die Moldau auf. Daß Demetrios selbst nach Käsmark reiste, berichtet Ambros Frölich, da ja Demetrios von dort aus einen griechischen Brief an Torday schrieb, den dieser übersetzte und an Frölich weiterschickte.[91] Dieser Brief sollte die Wiener drängen, ihm einen baldigen endgültigen Entscheid zukommen zu lassen. Offenbar versuchte bereits der Heraklide, ihn in seinem — erst zu erobernden — Reich für eine Aufgabe zu gewinnen, die ihm lockender erscheinen mußte als die Verpflichtung ins „unbekannte" Württemberg. Nach dem Gelingen der Eroberung zögerte dann Demetrios nicht mehr, das Angebot des Despoten anzunehmen. Nachdem er zunächst mit seinen Reformgedanken nach seiner Rückkehr aus Wittenberg bei den orthodoxen Gläubigen der Walachei auf den größten Widerstand gestoßen war und das Land hatte räumen müssen, mochte es ihm besonders verlockend erscheinen, nunmehr unter dem Schutz und im Auftrag des neuen Herrn dieses Werk durchzuführen.

Daß er in der Tat als vertrauter Ratgeber des Despoten in der Moldau gewirkt hat, wird urkundlich bestätigt. Er erscheint nämlich als der Schreiber jenes Briefes, den Despota an Johannes Zygomalas, den Megalorhetor des Patriarchen in Konstantinopel, richtete. Dies läßt sich dadurch stilistisch erweisen, daß sich die gleiche eigentümliche Schlußformulierung des Datums findet, die auch am Schluß des von ihm redigierten Briefes des Melanchthon an den Patriarchen Joasaph von Byzanz und am Schluß seines eigenen an diesen Patriarchen gerichteten Briefes auffällt. Außerdem bemerkt Zygomalas in seiner Anmerkung zu der neugriechischen Übersetzung dieses Briefes ausdrücklich, der Schreiber dieses Briefes, Demetrios, sei der ‚notarius' des Despoten gewesen, von dem der vorhergehende Brief an den Megalorhetor stamme.[92] Der Heraklide

---

[90] *Dück*, a. a. O., Anhang.
[91] Brief Frölichs vom 23. Sept. 1561 aus Wien an Ungnad.
[92] *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 249; s. auch oben, S. 53 Anm. 32.

hat sich also der Verbindungen des Demetrios mit dem Patriarchat von Byzanz bedient, um dort für seine eigenen Pläne um Verständnis und Unterstützung zu werben.

Einen weiteren Aufschluß über die spätere Tätigkeit des Demetrios selbst bringt der von Crusius abgedruckte Brief des Demetrios an den Patriarchen selbst.[93] Er lautet:

„Dem Allerheiligsten und Ökumenischen Patriarchen Joasaph, dem Erzbischof von Konstantinopel, alles Gute!

Wenn meine Schicksale nach dem Tode meines Fürsten in der Moldau Deiner Heiligkeit unbekannt geblieben wären, so hätte ich kein Bedenken gehabt, darüber genau zu berichten, noch denen, die mir feindlich gesonnen sind, die Gelegenheit zu nehmen, schlecht von mir zu reden. Da ich dies aber seit langem befürchtete, so habe ich nicht versäumt, Dir nicht nur einmal, sondern jedesmal, sooft ich einen Briefboten zur Verfügung hatte, ausführlich darüber an Deine Heiligkeit zu berichten, damit mir keiner zur Last legen kann, was jene in ihrer Unvernunft vollbracht haben.

Obwohl ich mich nun selbst für unschuldig halte, gelte ich nun doch, wie ich erfahre, auf Grund der Bosheit meiner Zeitgenossen in Deinen Augen als schuldig. Diesen schlechten Ruf verdiene ich weder meiner Person noch meinem Lebenswandel nach, den ich bei Euch geführt habe. Er kommt vielmehr denen zu, die derartige Verleumdungen zu finden und zu verbreiten lieben. Denn was hätte ich auch tun sollen, als ich von jenen Barbaren verfolgt wurde und von allen andern im Stich gelassen wurde? Ich konnte mich nur zu jemand flüchten, der im Stande war, als Richter der Unrechtleidenden aufzutreten, zu der Großen Kirche.

Da nun eine Verteidigung in dieser Sache nicht einfach ist und ein einzelner Brief dazu nicht ausreicht, so überlasse ich die Entscheidung der Zukunft. Sobald ich aber durch die Gnade Gottes heil bei Euch eintreffe, werde ich Deiner Heiligkeit auch noch andere Dinge mitzuteilen haben, die Große Kirche Gottes betreffend. Außerdem bringe ich Dir Briefe einiger weiser Männer mit, über die ich bereits dem hochwürdigen Metropoliten Theonas Mitteilung gemacht habe, der ein weiser Mann ist und die Wahrheit wohl zu unterscheiden vermag.

Wenn Dir etwas von den hier vorgetragenen Dingen nicht aussichtslos zu sein scheint, so gib mir eine bestimmte und sichere Nachricht. Denn ich werde, wenn ich dort bin, Deiner Heiligkeit kein erkünsteltes Wohlwollen entgegenbringen, noch wird ein unwahres Wort dabei fallen, sondern wie ich Dir diese Zeilen in lauterer Gesinnung schreibe, so werde ich, wenn möglich, Dir alles durch Taten beweisen. Dann werde ich Dir auch die Tragödie oder, besser gesagt, meinen Kampf um Leben oder Tod bei den mir widerfahrenen Ereignissen schildern.

Leb wohl in Christo und gedenke auch meiner in den Gebeten Deiner Aller-Heiligkeit.

Gegeben am 14. Januar im Jahr 1560 nach dem Heilswerk der Menschwerdung unseres Herrn Jesu Christi.

In allem Dein Diener Demetrius."

Die Auswertung der Angaben dieses Briefes wird durch die Tatsache erschwert, daß das Datum offenbar falsch ist. Die Anspielung auf den „Tod unseres Fürsten in der Moldau" kann sich nur auf die Ermordung des Heraklides durch Stephan Tomša beziehen.

---

[93] Turcograecia, S. 248.

Darauf deutet nicht nur die Erwähnung seiner eigenen Verfolgung durch die „Barbaren", sondern auch die Anmerkung des Theodosius Zygomalas, dem die Personen und Vorgänge bekannt waren. Dann aber kann das Datum 1560 nicht stimmen, denn die Ermordung des Herakliden fand am 5. oder 6. November 1563 statt. Der Brief des Demetrios wäre dann zwei Monate nach der Ermordung des Heraklides an den Patriarchen abgesandt worden und sein Inhalt wäre auf die Schicksale des Demetrios in dieser Zwischenzeit zu beziehen. Die Nachrichten des Briefes selbst widersprechen dieser Annahme nicht. Mit dem Sturz des Herakliden, der bisher das Reformationswerk in der Moldau geschützt hat, ist vor allem der Reformator der Orthodoxen, Demetrios, den größten Verfolgungen ausgesetzt. Demetrios spricht von einem „Kampf ums nackte Leben". Er weiß, daß er von seinen orthodoxen Gegnern in Byzanz wegen seiner Tätigkeit angeklagt und verleumdet wird, und bemüht sich deshalb, jedem erreichbaren Boten nach Byzanz aufklärende Schreiben und Berichte über die Vorgänge in der Moldau und seine „Tragödie" mitzugeben. Er sieht aber, daß er gegen die Verleumdungen seiner Gegner auf diese Weise durch eine schriftliche Verteidigung nichts erreichen kann und beschließt daher, selber nach Byzanz zu reisen, dem Patriarchen seinen Fall vorzutragen und auf Grund der mündlichen Information endgültig seine Entscheidung zu erbitten.

Gleichzeitig will er ihm „Briefe einiger weiser Männer" überbringen, über die er sich bereits mit dem Bischof Theonas verständigt hat. Dieser Theonas ist der Metropolit von Paronaxia und Exarch des Patriarchen und gehört ebenfalls zu den griechischen Kirchenfürsten, die mit Melanchthon in Verbindung standen.[94] Er hielt sich 1560 in Venedig auf und schrieb dort den Prolog zu den von ihm veröffentlichten „Didachai" des Alexios Rartouros. Als Freund der Protestanten, von denen er in Venedig, der Einfallspforte der Reformation in Oberitalien, mehr erfahren konnte, ist er auch Martin Crusius bekannt. An diesen Metropoliten Theonas hatte Camerarius im Auftrag Melanchthons einen Brief geschrieben, und zwar durch die Vermittlung des Demetrios.[95] Seine Antwort aus Venedig im Jahr 1560, die in den herzlichsten Tönen der Freundschaft und Verehrung gehalten ist, ist an Melanchthon und Camerarius gerichtet.[96] Die ‚Briefe der weisen Männer' sind also die Briefe Melanchthons, des Camerarius und die Übersetzung der

[94] Vgl. *Karmiris*, a. a. O., S. 36.

[95] Der Briefwechsel des Camerarius mit Theonas im Codex Moncensis lat. 10 365, Collectio Camerariana 15, fol. 217—219. Über Theonas schreibt auch *Crusius*, Turcograecia, S. 250 und S. 273.

[96] *Karmiris*, S. 35—36.

Augustana. So versucht also Demetrios — „spät kommt Ihr, doch Ihr kommt!“ —, mit dreijähriger Verspätung die ihm aufgetragene Mission durchzuführen. Allerdings bleiben einige Fragen ungelöst und unlösbar: Wann und wie hat er sich mit dem Metropoliten Theonas über die Briefe der Wittenberger verständigt? Das Wort „*κοινοῦσθαι*“ kann sowohl eine schriftliche, wie eine mündliche Verhandlung bezeichnen. Hatte er ursprünglich geplant, über Venedig nach Konstantinopel zu reisen? War er selber in Venedig gewesen? Diese Fragen lassen sich ebensowenig klären, wie die Frage nach dem Lebensende des Demetrios.

Es bleibt als letztes hinzuzufügen, daß der Ungnadsche Kreis sehr enttäuscht und betrübt war, als sich herausstellte, daß infolge der Verschleppung der Berufung des Demetrios dieser sich einer anderen Aufgabe zugewandt hatte. Das geht aus der Tatsache hervor, daß sich Trubar und Stephan Consul nach dem Bekanntwerden dieser Nachricht gegenseitig die Schuld daran zuzuschreiben versuchten. Zu den verschiedenen Punkten, über die Trubar und Stephan Consul bei der Durchführung slovenischer und kroatischer Übersetzungen reformatorischer Schriften in Streit miteinander gerieten und in denen sie die Entscheidung ihres Brot- und Auftraggebers, des Freiherrn Hans von Ungnad, anriefen, gehört auch als fünfter Punkt der Fall Demetrios. In einem Schreiben Trubars an Ungnad vom 4. November 1561 wälzt dieser ausdrücklich die Schuld an dem Versäumnis von sich auf Stephan Consul ab[97] und berichtet, Stephan habe ihm mitgeteilt, „des Demetrii dollmetschung vnnd geschrifft sey onrecht vnnd kain nutz“, dies habe er dann dem Ambrosius Frölich berichtet und ihm auch die Kopie des Schreibens von Stephan Consul beigelegt. Dem stellt er gegenüber, daß die beiden anderen als Sachverständige und Mitarbeiter für das „Werk“ angeworbenen Slaven, zwei uskokische Priester, die sich zu dieser Zeit in Laibach aufhielten, „des Demetrii schreiben und dollmetschen nicht genueg loben, nennens lautter goldt, vnnd wenn man in haben kan, sagen sie, so darf man kein anndern zum cirulischen truck, dann er ist auch hochgelert inn der griechischen schrifft vnnd in andern sprachen“.[98]

Stephan Consul wiederum weist in seiner „Antwort uff herrn Primussen übergeben beschwerschrift“,[99] die ebenfalls an Ungnad gerichtet ist, diese Beschuldigung zurück und legt Wert auf die Feststellung: „Wie herr Primus gen Laybach geritten ist, hat E. G. vnnd ich mit seinem wissen vnd willen geschriben, der Demetrius sollt balldt kommen vnd der Wassermann.“ Nicht er, Consul, sei also

[97] *Elze*, a. a. O., S. 146 ff. (die fünffte vrsach zur beschwerde).
[98] Daselbst, S. 148.
[99] Daselbst, S. 155.

an der Verschleppung schuld, sondern Trubar selbst, der an Frölich geschrieben habe, „er solle den Demetrius nit schicken biß uff weitter sein schreiben“, d. h. bis er ihm neue Anweisung dazu gebe.

Ausdrücklich weist auch Stephan Consul den Vorwurf zurück, er habe die Probe-Übersetzung des Demetrios für schlecht befunden. Er habe vielmehr lediglich festgestellt, daß in dem von Demetrios benutzten cyrillischen Alphabet einige Buchstaben fehlen, die Trubar in seinen cyrillischen Drucken benutze. Dies hätten auch die beiden uskokischen Priester bestätigt. Man erfährt dabei, daß es sich bei der von Frölich übersandten Übersetzung des Demetrios um ein ‚Vater Unser‘ gehandelt hat. Von der Übersetzung selbst bemerkt Stephan Consul, sie habe einige Worte enthalten, die nicht kroatisch seien, und habe einige Wörter eingefügt, die nicht in der Trubarschen cyrillischen Übersetzung des Vater Unsers vorkämen. Auch hierfür nennt er einige Zeugen, und zwar nicht nur die beiden uskokischen Priester, sondern auch die beiden Söhne Ungnads, die sich damals in Laibach aufhielten, und einen anderen Sachverständigen.

Stephan Consul legt aber größten Wert auf die Versicherung, es habe sich dabei lediglich um eine aus dem Vergleich der beiden Übersetzungen sich ergebende textkritische Feststellung, nicht um einen Vorwurf gegen die Person und Leistung des Demetrios gehandelt und betont: „Das hatt man geredt, nit den Demetrium zu verachten, wollt gott, er were schon da!“ Die Differenz der beiden Übersetzungen war mehr oder minder selbstverständlich, da Trubar die slovenische Cyrilliza und Demetrios die serbische zugrunde legte und eine selbständige Übersetzungsprobe natürlich auf leichte Dialekt-Varianten führen mußte. Diese Verhandlungen stellen also eine nachträgliche Rechtfertigung des Demetrios dar.

Ein Überblick über dessen Leben ergibt ein eigentümliches und einzigartiges Bild: einen hochgebildeten orthodoxen Serben, den das Schicksal und die eigene Neigung mit allen Gruppen zusammenführt, die sich um eine Verbreitung der Reformation auf orthodoxem Boden bemühen: zuerst mit dem Kronstädter Kreis um Valentin Wagner, aus dem der Katechismus für die Griechen hervorgegangen ist, dann mit dem Zentrum der Reformation, mit Melanchthon und seinem Kreis in Wittenberg, aus dem die griechische Übersetzung der Confessio Augustana und der erste Versuch einer persönlichen Fühlungnahme mit dem Patriarchen von Konstantinopel hervorgeht; dann mit Theonas, dem Freund und Verehrer des Melanchthon und des Camerarius, weiter mit dem Ungnadschen Kreis in Wien, der die größte ökumenische Leistung des 16. Jahrhunderts, die slavonischen, glagolitischen und cyrillischen Drucke der Bibel und reformatorischer Schriften hervor-

gebracht hat; weiter mit dem Kreis der deutschen und ungarischen Evangelischen der Zips und schließlich mit dem Kreis um den Herakliden während der Zeit seiner Herrschaft in der Moldau, die den einzigartigen Versuch einer systematischen Durchführung der Reformation in einem orthodoxen Land darstellt. Dieser Mann war kein „Sterzer". Bei seinen Fähigkeiten wäre es ihm sicher nicht schwer gefallen, gleich anderen ein höheres geistliches Amt in Serbien oder in der Walachei oder von Byzanz aus auf griechischem oder kleinasiatischem Boden zu erhalten. Sein Eintreten für die Reformation war sein innerstes Anliegen, für das er sich gänzlich eingesetzt hat. Daß er sich nicht durchsetzen konnte, lag daran, daß er allein war, und daß er im Lager der Orthodoxen selbst keine Bundesgenossen fand, die entschlossen für die Reformation eintraten. Angesichts dieser Isolierung im eigenen Lager waren seine Pläne zu groß: Reformation der Orthodoxen in der Walachei, Reformation Rußlands! Er griff daher zu, als sich ihm unter dem Herakliden die Gelegenheit bot, wenigstens auf einem beschränkten Gebiet seine Pläne unter dem sicheren Schutz eines evangelisch denkenden Fürsten durchzuführen. Aber eben dadurch wurde er in die politischen Wirren hineingezogen, die sich um diesen Fürsten erhoben, und mit dem Untergang seines Herrn ging auch sein eigenes Werk verloren. Doch auch der Zusammenbruch dieser einmaligen öffentlichen Wirkungsmöglichkeit bedeutet für ihn nicht den Verzicht. Der Brief, der inmitten der Heimsuchungen durch die Verfolgung seiner Gegner geschrieben ist, zeigt ihn noch den alten reformatorischen Idealen treu: Seine Umkehr nach Byzanz ist keine innere Umkehr, sondern ist getragen von dem Wunsch, sich dort des alten Auftrags seiner Wittenberger Freunde zu entledigen, der auf einer inneren Verständigung zwischen der Kirche des Ostens und der Reformation abzielte. So wird weder die Geschichte der Reformation noch die Geschichte der Ostkirche an dieser einzigartigen Gestalt vorübergehen können. Aus seiner Saat sind die Früchte der späteren ökumenischen Verständigung zwischen den Führern der deutschen Reformation und dem Patriarchen von Byzanz erwachsen, die nicht nur die äußeren und kirchenpolitischen Beziehungen der Kirchen des Ostens und des Westens, sondern auch ihre Frömmigkeitshaltung und das gegenseitige geistige Verstehen so außerordentlich beeinflußt haben.

Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus (1569).

Von

Walter ENGELS, Marburg (Lahn).

1.

Die äußeren Umstände, die das Interesse des Chytraeus für die östlich-orthodoxe Kirche weckten.

Am 18. Oktober des Jahres 1569 sollten die Studenten der Universität Rostock Zeugen einer großen historischen Stunde sein. Der bedeutendste Gelehrte der Universität, David Chytraeus, eröffnete nach längerer Abwesenheit die Wiederaufnahme seiner historischen Vorlesungen mit einer aufsehenerregenden „Rede über den heutigen Stand der Kirchen in Griechenland, Kleinasien, Afrika, Ungarn und Böhmen etc." Mit diesem Vortrage lenkte Chytraeus zum ersten Male im deutschen Protestantismus die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Ostkirche. Hatten doch die deutschen Reformatoren ursprünglich die alte christliche Kirche des Ostens seit ihrer Eroberung durch den Halbmond für überhaupt nicht mehr am Leben gehalten. Und die dann später seit Melanchthon wieder hie und da langsam einsetzenden Beziehungen zum Griechentum waren stets nur rein privater Natur gewesen.[1] Im Gegensatz hierzu bedeutet jene Rostocker Rede des Chytraeus die Geburtsstunde der öffentlichen Aufmerksamkeit in Deutschland für die östlich-orthodoxe Kirche.

War die östliche Kirche in dem Abendland zur Zeit der Reformation eine fast gänzlich unbekannte Größe, so wundert es um so mehr, daß gerade Chytraeus, den wir sonst gewöhnlich nur als einen der Reformatoren des vom Osten weit abgelegenen Mecklenburg

---

[1] Es sind dies der Briefwechsel Melanchthons mit dem in Italien lebenden griechischen Gelehrten Antonios Eparchos aus dem Jahre 1544, der Besuch des griechischen Fürsten Heraklides Despota bei Melanchthon und sein mißglückter Eroberungsversuch der Woiwodschaft Moldau in den 50er Jahren; weiter der Aufenthalt des byzantinischen Diakons Demetrios in Wittenberg und Melanchthons Botschaft an den Patriarchen Joasaph aus dem Jahre 1559; schließlich das ökumenische slavische Übersetzungswerk des Trubar und Hans von Ungnad aus der gleichen Zeit. Über diese Beziehungen siehe die Aufsätze von *Ernst Benz* in den letzten Heften des „Kyrios" (1939).

kennen, zu dieser, dazu noch so eingehenden Kunde über das morgenländische Christentum gekommen ist. Um dies zu verstehen, ist es notwendig, daß wir uns den Lebensweg dieses Mannes näher vor Augen führen.

David Chytraeus[2] ist seiner Stammesherkunft nach aus Württemberg und heißt eigentlich mit seinem deutschen und gut schwäbischen Namen „Kochhafe". Er[3] wurde geboren am 26. Februar 1530 in Ingelfingen in der Nähe von Schwäbisch Hall. Bald nach seiner Geburt nahm sein Vater eine Pfarrstelle im Badischen an, in Mentzingen im Kraichgau,[4] wo David Chytraeus inmitten von zehn Geschwistern aufwuchs. Da der Junge sehr aufgeweckt war, so sollte er studieren. Die nächste Universität wäre Heidelberg gewesen, aber ein väterlicher Freund vermittelte dem eben erst Neunjährigen einen Platz im „Stift" zu Tübingen, wo er bereits mit 14 Jahren zum „magister artium" promovierte.[5]

Zur Fortsetzung seines Studiums begab sich Chytraeus dann 1544 nach Wittenberg, wo er bald am Tische Melanchthons aß und zu ihm in ein persönliches Vertrauensverhältnis trat. Der Einfluß Melanchthons ist von dauernder Bestimmung für sein späteres Leben geblieben. Wie dieser, so neigte Chytraeus stets zur Mäßigung, Vermittlung und Versöhnung. Er teilte Melanchthons kirchenpolitisches Anliegen, das auf einen umfassenden organisatorischen Zusammenschluß der einzelnen protestantischen Kirchen hinzielte, wie auch dessen humanistische und historische Neigungen, vor allem die Vorliebe für das Griechische.[4] Und so können wir auch annehmen, daß auf Melanchthon auch die allgemeinen ökumenischen und universalistischen Neigungen des Chytraeus zurückgehen. Ja vielleicht hat ihn Melanchthon auch zum erstenmal auf die östlich-orthodoxe Kirche aufmerksam gemacht. Denn im letzten Jahr vor seinem Tode, 1559, hatte ja Melanchthon in Wittenberg jenen Diakon Demetrios zu Besuch und ihm beim Abschied jene berühmte Botschaft an den Patriarchen Joasaph von Byzanz mitgegeben;[6] aber ob er von dieser etwas geheimnisvollen Aktion dem Chytraeus Mitteilung gemacht hat, wissen wir nicht.[7]

Im Jahre 1551 kam Chytraeus durch die Vermittlung Melanchthons als Lehrer nach Rostock, wo er als geistiger Führer und Reorganisator der Uni-

---

[2] Was die Literatur über Chytraeus betrifft, wäre an erster Stelle zu nennen das große ältere Werk von *Otto Friedr. Schütz*, De vita Davidis Chytraei, 4 Bde., Hamburg 1720—1728. Dann *Otto Krabbe*, David Chytraeus, Rostock 1870. *Peter Paulsen*, David Chytraeus als Historiker, Rostock 1897 (Diss.). Die letzte umfassende Darstellung von Chytraeus stammt, soweit ich sehe, von *Detloff Klatt*, David Chytraeus als Geschichtslehrer und Geschichtsschreiber, Rostock 1908 (Diss.), der auch zum erstenmal einen kurzen Überblick über die Bedeutung des Chytraeus für das Verhältnis zur östlich-orthodoxen Kirche gibt und auf die Vernachlässigung dieser Seite der Wirksamkeit des Chytraeus durch die früheren Biographen hinweist.

[3] *Schütz*, a. a. O., S. 23 ff.

[4] *Klatt* macht darauf aufmerksam, daß Chytraeus aus seiner Griechenbegeisterung heraus den Namen seines engeren Vaterlandes, des „Kraichgaues", als die „*γαία Γραίων*" erklärt.

[5] Zwei seiner dortigen Mitschüler waren Jakob Andreä und Jakob Heerbrand, die dreißig Jahre später bei den Verhandlungen der Tübinger Protestanten mit dem Patriarchen Jeremias von Byzanz eine große Rolle spielten.

[6] Siehe Anm. 1.

[7] Die Briefe Melanchthons an Chytraeus aus dem Jahre 1559, die in des letzteren „Epistolae" abgedruckt sind, enthalten keine Erwähnung der östlich-orthodoxen Kirche.

versität im reformatorischen Sinne und als Begründer der Kirchenordnung Mecklenburgs 50 Jahre lang bis zu seinem Tode im Jahre 1600 wirkte. Er gehörte zu den führenden Köpfen des damaligen Luthertums und zu jenen Theologen, die die charakteristischen Merkmale der dritten Reformatoren-Generation tragen. Seine bekannte umsichtige und gemäßigte Art schien ihn nun geeignet zu machen als Vertrauensmann für eine außerordentlich schwierige Aufgabe.

In den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts stand bekanntlich die evangelische Kirche Österreichs in dem großen Selbstbehauptungskampfe um ihre rechtliche Anerkennung. Der neue Kaiser Maximilian II. war geneigt, entgegen der Politik seines Vorgängers Ferdinand, in einer allgemeinen Religionskonzession die Ausübung der evangelischen Religion zu gestatten. Für eine solche offizielle Anerkennung war jedoch die Aufstellung eines eindeutigen evangelischen Bekenntnisses und einer festumrissenen Kirchenordnung notwendig, weil sich unter dem Namen der Protestanten auch allerlei Sektierer (Reformierte und Wiedertäufer) herumtrieben, eine rechtliche Duldung aber nur den Lutheranern augsburgischen Bekenntnisses gewährt werden sollte.

Für die Abfassung dieser Kirchen- und Bekenntnisordnung wurde nun David Chytraeus vorgeschlagen, zu dem einige Männer vom Hofe Maximilians persönliche Beziehungen hatten. Chytraeus leistete dieser Aufforderung des Kaisers und der österreichischen Stände nach einigem Zögern auch Folge und zog in Begleitung eines gewissen Edeling, eines jungen Gräcisten der Universität Rostock, über Dresden und Prag nach Österreich.[8] Dort machte er sich, beraten von einem einheimischen Prediger, alsbald an seine Aufgabe und arbeitete eine eigene Agende, eine Pfarr- und Kirchenordnung und eine Auslegung der Confessio Augustana aus. Nach ihrer Fertigstellung wurden sie dem Kaiser zur Bestätigung vorgelegt. Sofort setzte einerseits das Intrigenspiel der päpstlichen Hofpartei ein, andererseits leisteten im eigenen protestantischen Lager die „Flacianer" heftigsten Widerstand.[9] So mußte Chytraeus abwarten, da mit einer Umarbeitung und Veränderung einzelner Stücke seiner Kirchenverfassung zu rechnen war. Zur vorläufigen Tatenlosigkeit verurteilt, benützte er die freie Zeit, um sich in den dortigen kirchlichen und politischen Verhältnissen eingehender umzusehen, und

[8] Über diese Österreich-Reise des Chytraeus vgl. O. *Fr. Schütz*, a. a. O., Lib. II, S. 1 ff. Ferner den in Verse gebrachten Reisebericht seines Begleiters: Joachimi Edelingi Pomerani Hodoeporicon Boemicum, Austriacum, Vngaricum — Rostochii. Anno MD LXXI.

[9] Die „Flacianer" sind die Anhänger des bekannten Theologen Matthias Flacius Illyricus, des berühmten Verfassers der Magdeburger Centurien und Gegners des Leipziger Interims. Die Flacianer vertraten die dualistische Lehre von der naturhaften Sündigkeit des Menschen und störten mit ihrem Sündennihilismus gerade in den habsburgischen Ländern die Errichtung jeder kirchlichen Ordnung des dortigen Protestantismus.

machte zusammen mit seinem Begleiter Edeling auch verschiedene Studienreisen durch Österreich und Ungarn bis zur äußersten Grenze gegen den Türken. Im Verlaufe dieses längeren Aufenthaltes wurde nun seine Aufmerksamkeit auch auf die östlich-orthodoxe Kirche gelenkt.

Vor allem zwei Griechen sind es gewesen, mit denen er in eine engere persönliche Fühlung kam: Michael von Thessalonich und Jakobos Palaeologos.

Michael von Thessalonich,[10] den er in Wien kennen lernte, „stammte von seinen Vorfahren her aus Lebadea in Böotien, von wo seine Eltern nach Thessalonich ausgewandert waren. Dort kam er selbst auch zur Welt. Die Eltern gaben ihren heranwachsenden Sohn zum Studium an seinen Verwandten, den Patriarchen von Jerusalem, von wo er nach einem mehr als zehnjährigen Aufenthalt zum Bischof von Gaza in Palästina gewählt worden war. Später hat er an jener berühmten Synode von Byzanz, im Jahre 1562, teilgenommen, auf der man den Patriarchen Joasaph (den Adressaten des obenerwähnten Melanchthon-Briefes!) wegen Simonie abgesetzt und an seiner Stelle Metrophanes zum Patriarchen eingesetzt hatte. So erzählte er selbst dem Chytraeus“. Michael war also ein höherer griechischer Priester, doch wissen wir leider nicht, wie er nach Wien kam.

Der andere Grieche, mit dem Chytraeus in Berührung kam, war ein gewisser Jakobos Palaeologos,[11] der sich, wie ja schon sein Name besagt (allerdings fälschlicherweise)[12] als ein Sproß des ehemaligen oströmischen Kaiserhauses ausgab. Er war eine Zeitlang Leiter der Schule zu Klausenburg in Siebenbürgen und lebte jetzt in der Verbannung in Prag, unterhalten von einer kaiserlichen Rente. Chytraeus hatte ihn bereits auf der Hinreise kennengelernt. Seine Person beschäftigte ihn so sehr, daß er seinetwegen hauptsächlich seine Rückreise ebenfalls wieder über Prag nahm. Was Chytraeus freilich nicht wußte, ist die Tatsache, daß dieser Jakobos Paläologos seinem Glauben nach überhaupt kein echter östlich-orthodoxer Christ mehr war, sondern daß er zu der damals in Polen und auf dem Balkan weit verbreiteten Gruppe der antitrinitarischen Sozinianer gehörte.[13]

Von diesen beiden Griechen ließ sich nun Chytraeus ausführlich

---

[10] *Schütz*, a. a. O., Lib. II, S. 89 f.

[11] *Schütz*, a. a. O., Lib. II, S. 89 f. Ferner finden sich über Palaeologos noch zwei Verszeilen bei Edeling, a. a. O.

„Post iterum nostros Praga recepit equos
Hic veteresque novique simul laetantur
. . . . . amici.
Atque Palaelogus Graecorum sanguine cretus
Induperatorum, gaudet adesse tibi.“

[12] Crusius, Turcograecia, S. 497, „Pragae Bohemiae ante aliquot annos etiam quidam Pseudo-Palaelogus fuit, e Chio oriundus“.

[13] Jakobos Palaeologos wird in der „Bibliotheca Anti-Trinitariorum... Christophori Chr. Sandii (Freistadii MDC LXXXIV)“ als Sozinianer namentlich aufgeführt und eine Übersicht über seine Werke gegeben. Die in unserem Zusammenhang wichtige Stelle lautet (S. 58 f.): „Jacobus Palaelogus Graecus ex insula Chio oriundus, ex Imperatorum Constantinopolitanorum prosapia satus. Rector primarius scholae Claudiopolitanae post obitum Johannis Sommeri. Francisco Davidis ac memorato Somero fuit homodoxus. Senex Romae combustus est ob dogmata sua, a. 1585, 22. Martii.“

über die politischen und kirchlichen Verhältnisse in Griechenland und im Orient Bericht erstatten.[14]

„Er hörte von ihnen vieles über den Zustand Griechenlands und der Stadt Athen, besonders von der Griechischen Kirche, und allerlei anderes Erwähnenswertes ... Und um, nach Hause zurückgekehrt, die größere Zuverlässigkeit seiner Erkundigungen zu beweisen, verschaffte er sich neben anderen Dingen, die die Verhältnisse der Griechen veranschaulichten, auch insbesondere ein aufs gründlichste gelesenes und abgegriffenes Gebetbüchlein, das die Griechen *Ὡρολόγιον* oder *Μηνολόγιον* nennen, und zwar von einem gewissen Cyprier, der allerdings nur die vulgäre griechische Sprache sprach und im übrigen der Leiter einer Rudererwerkstatt in einem Schiffszeughaus war."[15]

2.

Der Inhalt der Rostocker Rede des Chytraeus über den Zustand der östlich-orthodoxen Kirche und ihre Drucklegung.

Es ist notwendig, einmal eingehend darzustellen, was Chytraeus in seiner eingangs erwähnten Rede an Einzelheiten über die östlich-orthodoxe Kirche seinem deutschen Hörer und Leser gebracht hat, welcher konfessionskundliche Befund sich daraus für die damalige Ostkirche ergibt, ferner was dem deutschen Lutheraner damals an der östlich-orthodoxen Kirche besonders aufgefallen ist und wie er sie beurteilt.[16]

Wir geben zunächst einen Auszug aus der Einleitung wieder, in der Chytraeus seiner großen Freude über das Weiterbestehen der östlich-orthodoxen Kirche im Reiche des Türken Ausdruck verleiht:

„Es war mir in diesen großen allgemein menschlichen und religiösen Wirren, bei der Überzahl und der Macht der Feinde Christi und den überaus traurigen Selbstzerfleischungen jener Zusammenkünfte, die sich des Namens Christi rühmen, ein außerordentlich tiefer und auch süßer Trost, daß ich (sowohl früher aus zur Veröffentlichung gebrachten historischen Dokumenten, als auch jetzt insbesondere hauptsächlich durch direkte Augenzeugen selbst) habe erfahren dürfen, daß die den wahren Gott, den ewigen Vater, Sohn und heiligen Geist anerkennende und verehrende Kirche Christi auf der Welt nicht nur an allen Orten und zu allen Zeiten und auch nicht nur in diesem kleinen und nur so engen Gebiete Europas ihren Bestand hat, sondern, daß sie auch inmitten der Türkei, in Griechenland, Kleinasien, Armenien, Georgien und den weiten Reichen des inneren Afrika durch öffentliche Ausübung des Dienstes am Evangelium Christi und den

---

[14] Aus einigen noch erhaltenen Briefen geht hervor, daß Chytraeus auch noch späterhin mit diesen beiden Griechen in Korrespondenz gestanden ist. Doch ergibt das vorhandene Material keine bedeutsamen Ergebnisse mehr.

[15] *Schütz*, a. a. O., Lib. II, S. 90.

[16] Eine etwas ausführlichere Inhaltsangabe dieser Rede enthält bereits die oben erwähnte Dissertation von *Detl. Klatt*, S. 87—91.

Sakramenten zusammengehalten und am Leben erhalten wird.[17] So will ich zunächst von ganzem Herzen dem ewigen Schöpfer Gott und Wächter seiner ganzen Kirche Dank sagen, daß er durch seine unendliche Güte und Erbarmen sich in Ewigkeit seine Kirche durch die Verkündigung seines Wortes aus dem Menschengeschlechte allenthalben auf der ganzen Erde sammelt und erhält. Denn ich habe von vielen glaubwürdigen Zeugen, die lange in Konstantinopel und in Griechenland gelebt haben, erfahren, daß noch heutzutage auch in Griechenland nicht nur die Lehre und der Kultus der christlichen Religion, sondern auch die Organisation und die Ämter der Bischöfe, sowie das ganze öffentlich-rechtliche Kirchenregiment unter der türkischen Herrschaft geduldet und behauptet wird."[18]

Es folgen Berichte über die einzelnen östlich-orthodoxen Kirchen.

1. Zunächst über die griechische Kirche im engeren Sinn.

Sie repräsentiere sich nach außen hin durch vier Patriarchate in Byzanz, Alexandria, Antiochia und Jerusalem. Der oberste von ihnen sei der Patriarch von Byzanz, der, allein in seiner Stadt, noch 20 christliche Kirchen habe. Der ihm untergebene Erzbischof von Thessalonich nenne sogar mehr als 30 Kirchen sein eigen. Und dann das alte stolze Athen, das ja in der Phantasie eines jeden der damaligen humanistisch gebildeten Theologen das Traumbild einer reinen Vermählung von antikem und christlichem Geist vor seinem inneren Auge erstehen ließ: von Griechen selbst habe er erfahren, daß es nicht zum „kleinen Fischerdorf" herabgesunken sei, sondern daß „die Stadt Athen noch heutzutage in Blüte stehe und der Kirche Christi eine einigermaßen würdige Stätte der Herberge biete (adhuc superstitem esse et hospitium ac sedem Ecclesiae Christo mediocrem praebere)".[19] Seit der Eroberung durch die Türken (im Jahr 1458) habe sie „ihre christliche Religion, so wie sie vorher auch unter den Kaisern aus dem Hause der Paläologer allenthalben üblich war, bis jetzt erhalten, wie auch sonst überall in ganz Griechenland Christen wohnen. Wenn sie als jährliche Steuer von ihrem einzelnen Vermögen jeweils ihre Abgabe zahlen, so steht ihnen ihr Eigentum und ihre Religionsausübung frei".[20]

„Das Studium der alten Philosophie und der gelehrten Bildung (dagegen) ist in der Gegenwart in Athen und im übrigen Griechenland vollständig erloschen und die meisten Priester und Mönche verstehen, wie ich hörte, nicht einmal die alte griechische Sprache, ja hie und da wird sogar durch bischöfliche Erlasse die Lektüre der alten Dichter, Rhetoren, Philosophen

---

[17] Die grundsätzliche religiöse Toleranz der älteren Türken ist eine wenig bekannte, aber stets wieder bezeugte Tatsache. Über das gegenseitige türkisch-christliche Verhältnis berichtet z. B. Lamius sehr anschaulich. „Bei seinem Amtsantritt (im Jahre 1572) überbrachte der Patriarch Jeremias II. dem Schatzmeister des Sultans 2000 Dukaten, worauf ihn dieser zum Kaiser der Türken geleitete, dem er nach dem vorgeschriebenen Zeremoniell die Hände küßte. Als Gegenleistung hierfür empfing er von dem Sultan die Bestätigung seiner Amtsbefugnis und seiner Privilegien." (Joh. Lamius — Deliciae Eruditorum seu Veterum *Ἀνεκδότων* Opusculorum Collectanea IX., Florentiae MDCCXL, S. 172.)

[18] Davidis Chytraei, Oratio de Statu Ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia, Africa, Ungaria, Boemia etc. — Wittebergae 1580 (im folgenden ist immer zitiert nach dieser Ausgabe und nicht nach der ersten Ausgabe von 1569), S. 7f.

[19] Chytraeus, Oratio, S. 10.

[20] Chytraeus, Oratio, S. 12.

und anderen heidnischen Schriftsteller verboten. Es lernen also die meisten in der Schule griechisch lesen nur darum, daß sie das griechische *Ὡρολόγιον*, was die Römer Brevier oder Stundengebet nennen, aufschlagen können, dessen Gebete... weder die Priester und Mönche — wenn sie auch im Stande sind, es zu lesen — verstehen können (*ἀναγινώσκουσι μέν, ἀλλ' οὐ γινώσκουσιν*) noch die meisten aus dem Volke, das den Wert der Religion in dem täglichen Herunterlesen dieser Gebete sieht.“[21]

Hierauf geht er auf die Lehre und Frömmigkeit der Ostkirche ein. Mit der Heiligen- und Bilderverehrung, besonders dem Kult der Jungfrau Maria, sei es dort nicht besser bestellt als bei den Katholischen. Und man vertraue dabei nicht nur auf ihre Fürsprache und Fürbitte, sondern auch auf deren Verdienste und persönliche Hilfe.

Aufschlußreich ist seine Feststellung über die griechische Messe: „Es sind bei ihnen weder Privatmessen ohne Kommunikanten üblich, noch wird in ihrem Kanon auch nur die geringste Erwähnung dessen getan, daß Leib und Blut Christi zur Erlösung der Lebenden und Verstorbenen zum Opfer dargebracht werden, sondern man feiert eine „*λογικὴ λατρεία*“ mit Bitten, Danksagungen und Lobpreisungen Gottes und Almosen, die man vornehmlich für den Gebrauch der Armen darbringt“,[22] wie aus den Worten des Kanons hervorgehe. „Außerdem wird das ganze Sakrament in beiderlei Gestalt auch dem Volk gereicht und verheiratete Männer sind vom Priesteramt nicht ausgeschlossen.“[22]

„Was die Rechtfertigungslehre betrifft, so führen sie meistens das Wort des Basilius im Munde, wie ich mir sagen ließ, das in der Predigt über die Buße steht...: Habe nur den Willen und Gott kommt dir zuvor (*μόνον θέλησον καὶ θεὸς προαπαντᾶ*). Was ist gerecht vor dem gerechten Gott?... Die Waagschalen mögen es abwägen; und mit welchem Maße wir gemessen haben, wird er auch uns messen; wenn die Sünden überwiegen, der wird nicht gerecht sein; wenn aber bei einem die guten Werke überwiegen, der ist gerecht.“[23]

Dann kommt er auf die östlich-orthodoxe Liturgie[24] zu sprechen und lobt sie, vor allem die des Basilius, die „um vieles reiner und schöner sei als das andre“, zitiert auch einige Stellen aus ihr und betont immer wieder, sie enthalte nichts von Meßopfer und Opfer für die Verstorbenen. In der Liturgie des Chrysostomus dagegen sei allerdings häufiger von der „oblatio“ die Rede, doch auch nicht aufgefaßt „de propitiatorio aut ceremoniali corporis as sanguinis Christi, sed de eucharistico precum et laudum eleomosynarum sacrificio“. Er weist auch darauf hin, daß von der Liturgie des Chrysostomus verschiedene Formen vorhanden sind.

Den nächsten Abschnitt widmet er den Jenseitsvorstellungen der Griechen. „Wenn auch die Griechen drei Aufenthaltsorte der Toten unterscheiden, Himmel..., Hölle... und einen Mittelort zwischen den Seligen und Verdammten, ...so nennen sie diesen Ort doch nicht Fegfeuer.“[25]

Bei der Taufe schließlich hielten sie noch eine dritte Person für die Hersagung der Worte für notwendig, ferner würde der Täufling ganz untergetaucht.

„Diese Worte mögen genügen über die Lehre und Gebräuche der griechischen Kirche. Denn über den Ausgang des Heiligen Geistes, über das ungesäuerte Brot, über die Bedeutung der Konsekration, über

[21] Chytraeus, Oratio, S. 13 f.
[22] Chytraeus, Oratio, S. 15.
[23] Chytraeus, Oratio, S. 17.
[24] Chytraeus, Oratio, S. 18 f.
[25] Chytraeus, Oratio, S. 21.

den Primat des römischen Papstes ... und das übrige, worüber auf den Synoden von Ferrara und Florenz vor 130 Jahren verhandelt worden ist, kann man Einzelheiten in den Konzilsakten nachlesen..."[25]

2. Im zweiten Teil seiner Rede behandelt er die christliche Kirche in Klein- und Vorderasien.

„In Kleinasien dagegen ist die Zerstörung um vieles trauriger als in Griechenland. ... Nicäa, wo unser danach genanntes nicänisches Glaubenssymbol geschaffen wurde, und das ihm benachbarte Nikomedien und Cäsarea, berühmt durch die Gelehrtheit und Beredsamkeit des Basilius, und Antiochia in Syrien, wo die Christen zuerst als solche genannt wurden..., sind jetzt ‚cadavera urbium'. ... Doch sind überall im ganzen Orient inmitten der mohammedanischen Bevölkerung noch christliche Kirchen (wie an einem armseligen Weinstock noch ein oder zwei Klötze), freilich durch eine gewisse Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Lehren und Bräuche unterschieden und in Sekten gespalten."[26]

Von den vorderasiatischen christlichen Kirchen beschreibt er dann zunächst die Kirche der Georgier,[27] die zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meer wohnten. Sie hätten einen selbständigen Patriarchen oder „Catholicus" und würden im allgemeinen den griechischen Lehren und Zeremonien folgen, wenn sie freilich es auch mit der Anrufung der Heiligen und ihrer Fürsprache bei Gott für die Toten „allzu unverschämt" trieben.

Ähnlich sei es mit den Armeniern,[28] deren Religion seinen Hörern ja nicht unbekannt sei, da jene ja auch in Wilna in Litauen und in Lemberg in Reussen z. Zt. eigene Kirchen und Gottesdienste hätten. An ihrer Spitze stände ebenfalls ein eigener Patriarch oder „Catholicus". Was dem Chytraeus in diesem Zusammenhange besonders erwähnenswert erscheint, ist die Tatsache, daß die Armenier in ihren Gottesdiensten sich „der Volkssprache bedienten, eine Sitte, von der wir wissen, daß sie heutzutage auch noch von den Ruthenen und Moskowitern und den Bewohnern der Moldau und den andern, dem byzantinischen Patriarchen unterstellten Völkern und den übrigen Kirchen im Orient und in Afrika ausgeübt wird".[28] Dann folgen die üblichen Feststellungen über ihre Messe, Heiligenverehrung und Priesterehe und ein Hinweis auf Abweichungen in ihrem Glaubenssymbol.

„Überall in Syrien, Persien und im ganzen Orient verstreut existiert ferner auch die Kirche der Nestorianer,[29] die einem Patriarchen unterstehen, den sie Iacelichus nennen. Und an dem Libanongebirge soll es syrische Maroniten geben, die einst Monotheleten gewesen, jetzt aber als fast einzige in Asien der römischen Kirche gleich sein sollen."[30]

„Viel weiter sind in Asien und Afrika die Jakobiten verbreitet, die

---

[26] Chytraeus, Oratio, S. 22 ff.

[27] Chytraeus, Oratio, S. 23. Weiteres über die damaligen Georgier bei Schweigger, Neue Reyßbeschreibung, S. 84.

[28] Chytraeus, Oratio, S. 23. Weitere Nachrichten über die Armenische Kirche aus der älteren Zeit bei Schweigger, Neue Reyßbeschreibung, S. 218—230, und Heineccius, Abbildungen der Griechischen Kirche, S. 86 ff. Neuerdings *K. Beth*, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, Berlin 1902, S. 110—126.

[29] Chytraeus, Oratio, S. 24. Weiteres über die Nestorianer der damaligen Zeit bei Heineccius, a. a. O., S. 71 ff.; neuerdings *Beth*, a. a. O., S. 139, und *K. Friz*, Zur neuesten Geschichte der Nestorianer, in „Kyrios" 1936, S. 399 ff.

[30] Chytraeus, Oratio, S. 24. Weitere Nachrichten über die Maroniten: Heineccius, a. a. O., S. 100 ff.; *Beth*, a. a. O., S. 141—145; *K. Friz*, Die maronitische Kirche, in „Kyrios" 1938, S. 97 ff.

sich von einem Syrer namens Jakobus herleiten, der um das Jahr 550 mit einer einzigartigen Geistesschärfe und hervorragender Beredsamkeit für die Lehre des Eutyches und der Monotheleten über die eine Natur in Christus nach der Vereinigung aufs heftigste gekämpft hat."[31] Sie hätten ferner noch die Beschneidung und außerdem brennten sie mit einem glühenden Eisen dem Täufling ein Kreuz auf Stirn oder Wangen, weil es geschrieben sei, daß Christus mit dem Heiligen Geist und mit Feuer taufen würde.

Dann kommt er auf die beiden Patriarchate in Antiochia und Jerusalem zu sprechen. Der Patriarch der Heiligen Stadt müsse seine Kirchen mit den Armeniern, den Georgiern und den lateinischen franziskanischen Mönchen teilen. Die Schlüssel zur berühmten Grabeskirche seien in den Händen der Türken, die von allen Fremden fünf Dukaten Eintritt verlangten. Antiochia sei vollständig zerfallen und der dortige Oberhirte residiere nunmehr in Damaskus.

3. Der dritte Abschnitt enthält Berichte über die Überreste des Christentums in Afrika.

Die ägyptische Kirche und ihr Patriarch stünden seit 1517 unter türkischer Herrschaft und nur drei Kirchen gehörten dem Patriarchen an seiner heiligen Residenz in Kairo.[32]

„Über Ägypten und Syene hinaus in dem Gebiet, das die Einwohner heute Guagera nennen, unter dem Wendekreis des Krebses, in den weiten Reichen der Äthiopier unter dem Äquator gibt es überall blühende christliche Kirchen, deren Grundsteine zuerst von dem Eunuchen Candaces der äthiopischen Königin, den Philippus taufte, und von den Aposteln Matthäus und Bartholomäus gelegt worden sein sollen."[33]

„Das größte Reich in diesem Teile Afrikas, das mehr als 40 kleinere Königreiche umfaßt, regiert ein sehr mächtiger Fürst, den seine Untertanen Belulgian, wir verballhornt Pretegian oder Priester Johannes nennen. Dieser bekennt sich ausdrücklich zur christlichen Religion und hat z. Zt. unserer Väter an Sixtus IV. und später an Clemens VII. Gesandte geschickt, die einen an Clemens adressierten Brief in Bologna in Gegenwart Kaiser Karls V. im Jahr 1530 im Januar überreicht haben und von der Frömmigkeit ihres Pretegian, seiner Vorliebe für die Religion und Kirchen, die in Europa die christliche Lehre bekennen, und von seinen Bemühungen um die Erhaltung der Freundschaft und Verbindung mit ihnen Zeugnis ablegten. ... Diese haben uns auch viel über den Zustand ihrer Kirchen und ihre heiligen Gebräuche erzählt, die mit den unsrigen großenteils übereinstimmen. ... Denn sie halten Epistel und Evangelium und die Worte der Konsekration, ohne Elevation, in der Volkssprache und verheiratete (monogami!) Priester reichen allen Gottesdienstbesuchern das Sakrament in beiderlei Gestalt. ... An ihrer Spitze steht ein Patriarch, der von dem alexandrinischen geweiht wird. ... Er läßt eine Reihe seiner Stammesgenossen, welche wir allgemein Abessinier nennen, stets in Jerusalem erziehen und jedes Jahr schickt er auf seine Kosten einige dorthin, die von den dortigen Verhältnissen eine sichere Kunde in die Heimat bringen. Diese machen auch bisweilen der Religion halber einen Abstecher bis nach Rom, wo sie im Vatikan ein eigenes Haus und eine eigene Kirche haben und ihren Gottesdienst nach väterlicher Sitte feiern."[34]

---

[31] Chytraeus, Oratio, S. 24 und 26. Weitere Nachrichten über die Jakobiten: Heineccius, a. a. O., S. 80 ff., und *Beth*, a. a. O., S. 137.

[32] Chytraeus, Oratio, S. 25—28.

[33] Chytraeus, Oratio, S. 28.

[34] Chytraeus, Oratio, S. 28—30. Über die Sage vom Priesterkönig Johannes vgl. *Frz. Kampers*, Vom Werdegang der abendländischen

4. Die letzten Abschnitte der Rede enthalten Angaben über das Christentum in Ungarn, Österreich und Böhmen, u. a. über die Türkenherrschaft, über die Sozinianer in Siebenbürgen und über die Utraquisten und Waldenser, von welch letzteren er in Wien zwei hat persönlich kennen lernen dürfen. Doch gehören diese Ausführungen nicht mehr zu unserem Thema. Die Rede enthielt ferner, wie aus der Ausgabe von 1569 hervorgeht, noch einen längeren Abschnitt über seine Tätigkeit in Österreich und die dortigen kirchlichen Verhältnisse.

Diese Darstellung des Chytraeus kann den Ruhm für sich in Anspruch nehmen, die erste Beschreibung der östlich-orthodoxen Kirche zu sein, die von seiten des deutschen Protestantismus versucht wurde. Vergleichen wir diese Beschreibung der Ostkirche mit den späteren Darstellungen über dieselbe, etwa bei Crusius, Schweigger, Gerlach und Heineccius, oder etwa mit einer modernen Darstellung des christlichen Konfessionsstandes im Morgenland, der von *Karl Beth*, so müssen wir die verhältnismäßig hohe Zuverlässigkeit und noch mehr die Umfassendheit seiner Informationen bewundern. In der Darstellung der Lehre und Frömmigkeit der Ostkirche ist ihm die Herausarbeitung der charakteristischen Wesensmerkmale für seine Zeit glänzend gelungen, und noch erstaunlicher ist sein umfassender Überblick über die einzelnen christlichen Kirchen und Sekten des Morgenlandes, der in seinen Grundzügen bis auf die moderne Darstellung von *Karl Beth* hin seine Gültigkeit bewahrt hat.

Die ganze Betrachtung und Beschreibung der östlichen Kirche vollzieht sich bei Chytraeus natürlich ausschließlich aus der Perspektive der lutherischen Orthodoxie heraus. So sieht er in der Hauptsache nur diejenigen Elemente in der östlich-orthodoxen Kirche, die in seine reformatorische und westliche Begriffswelt hineinpassen, also ihre andere Rechtfertigungslehre, ihr Heiligenkult etc. Neu ist, daß Chytraeus anscheinend schon einen Blick für die Schönheiten der griechischen Liturgie gehabt hat, sagt er doch von der des Basilius, sie sei schöner als alles andere (splendidior). Sonst aber hat er für die spezifische Form der östlichen Frömmigkeit, für ihre mystischen Elemente, ihren durch die Liturgie geprägten Glauben allerdings noch keinen Sinn. Freilich muß dabei auch berücksichtigt werden, daß er die Ostkirche nur vom Hörensagen, nicht aber aus persönlicher unmittelbarer Erfahrung kannte.

Sein zusammenfassendes Urteil, das sein Verhältnis zur östlich-orthodoxen Kirche am treffendsten beleuchtet, lautet folgendermaßen: „Wenn auch bei den Griechen von den

---

Kaisermystik, Leipzig und Berlin 1924. Ältere Darstellungen der abessinischen Kirche: Dresseri, Mattaei, De Statu Ecclesiae et Religionis in Aethiopia sub precioso Iohanne (in: Neander, Orbis terrae...), 1617. Ludolffi, Jobi Historia Aethiopica sive brevis et succ. descr. Regni Habessinorum, quod vulgo male Presbyteri Johannis vocatur. Francof. 1681. Heineccius, a. a. O., S. 75 ff., 104 ff., 107 ff. *Beth*, a. a. O., S. 126—137.

alten und reineren Lehren und Gebräuchen der Kirche da und dort ein größerer Rest übriggeblieben ist, ... so ist doch meiner Auffassung nach sonst alles nicht weniger als bei den Päpstischen voll von Aberglauben."[35] Dieses Urteil deckt sich vollständig mit den persönlichen Eindrücken der zehn Jahre später in Konstantinopel selbst weilenden deutschen evangelischen Gesandtschaftsprediger Stephan Gerlach und Salomon Schweigger, die beide ebenfalls sich über den Fortbestand der alten christlichen Kirche des Ostens ehrlich freuen, sie aber dann doch letztlich mit dem Schlagwort „Aberglauben" abtun.[36]

Wie bei dem ungewöhnlichen Inhalt nicht anders zu erwarten, erregte diese Rede sogleich außerordentliches Aufsehen, und so ließ sie David Chytraeus noch im gleichen Jahre 1569 drucken.[37] In den folgenden Jahren erlebte sie eine große Zahl von Neuauflagen, darunter auch eine in Graz in Steiermark, wo Chytraeus sich 1574 zur Ordnung des dortigen Kirchen- und Schulwesens hinbegeben hatte, ferner auch 1581 und 1584 verschiedene Ausgaben in deutscher Sprache. Die Bedeutung dieses kleinen Werkes liegt darin, daß es als erstes dem Abendland eine zusammenfassende Schilderung der Kirchen des Orients gegeben hat.[38]

3.

Der nachträgliche Anhang zur Rede des Chytraeus über den gegenwärtigen Stand der östlich-orthodoxen Kirche.

Fast wichtiger jedoch als diese Rede selbst ist der Anhang, den Chytraeus bald darauf den weiteren Auflagen seines Buches beigab und der von Jahr zu Jahr an Ausdehnung wuchs. So umfaßt in der (— soweit ich sehe — letzten) Ausgabe von 1583 die ursprüngliche Rede nur

---

[35] Chytraeus, Oratio, S. 14—15.

[36] Vgl. Gerlach, Tage-Buch, S. 107: „In Summa sie begehren im geringsten nichts von ihrem Aberglauben zu weichen / dieweil die Vätter / so viel klüger als sie gewesen / also gelehret haben." Schweigger, Neue Reyßbeschreibung, S. 211: „Ich halt dafür / es werde nunmehr männiglichen in Teutschland vnverborgen seyn / aus den vielfältigen Schrifften des Patriarchen an die Gelehrten zu Tübingen / daß die Griechen im Aberglauben vnd Vnverstand leider gar tief vnd biß über die Ohren stecken."

[37] Der Titel dieser ersten Ausgabe lautet: „Oratio Davidis Chytraei, habita in Akademia Rostochiensi, cum post reditum ex Austria ad Chronici lectionem reverteretur. In qua de Statu Ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia, Austria, Ungaria, Boemia etc. narrationes verae et cognitu non iniucundae exponuntur." Rostochij 1569.

[38] So *Klatt*, der als erster und einziger in der neueren Zeit die Bedeutung dieses Werkes erkannt hat.

42 Seiten, der Anhang dagegen ist auf 229 Seiten angeschwollen.

Mit diesem Anhang verfolgte Chytraeus einen doppelten Zweck: Einmal sollte er gewissermaßen die Beglaubigung der Aussagen in seinem Vortrag darstellen;[39] zum andern war er gedacht als Ergänzung und Vervollständigung seiner früheren Feststellungen. Sein tieferes Anliegen spricht er sehr schön in dem Vorwort aus: „Wenn ich den Leser zu heißer strömenden Gebeten der Fürbitte für jene Kirchen, von denen unsere Vorfahren zuerst die christliche Religion bekommen haben, entfachen und zugleich ihm eine erhabene Freude bereiten werde, so glaube ich, daß ich eine edle Frucht von dieser Veröffentlichung geerntet habe."[40]

Was für wichtige Beigaben enthält nun dieser Anhang? Dazu ist es notwendig, daß wir uns zunächst an Hand eines Index einen Überblick über die einzelnen Kapitel[41] verschaffen. Wir legen die umfangreichste und letzte Ausgabe aus dem Jahr 1583 zugrunde.

(1) Wenceslai Budowizii Magistri Aulae Caesarei apud Turcarum Imp. legati literae, hoc anno 1580 Constantinopoli allatae, in quibis et veritas narrationum in oratione de statu Ecclesiarum Graeciae et Asiae confirmatur et proximorum Persiae Regum series et Historia, et de Georgianis et aliis rebus quaedam cognitu non indigna breviter recensentur (12. Okt. 1579).

(2) Series proximorum Persiae regum, cuius in superiore Epistola mentio fit, ex Italico ad verbum conversa.

(3) De praesenti Turcici Imperii Statu et Gubernatoribus praecipuis et de bello Persico. Franciscus a Billerbeg Davidi Chytraeo S. D. (9. Juli 1581).

(4) Ex literis Constantinopoli, die XXX. Octobris anno 1574, ad D. Davidem Chytraeum datis (von Stephan Gerlach).

(5) Ex literis Constantinopoli, Cal. Junij, Anno 1578, ad D. Davidem Chytraeum datis (von Stephan Gerlach).

(6) Patriarchae Constantinopolitani literae ad Davidem Chytraeum datae, anno 1578, mense Maio.

(7) Literae scriptae in monte Sinai ad Carolum Archiducem Austriae, 1569 (von Eugenius, Bischof und Propst vom heiligen Berge Sinai).

(8) Patriarchae Alexandrini literae Testim. Alberto Comiti a Lewenstein datae, Anno 1561.

(9) De urbe Athenarum et lingua Graecorum hodierna (von Symeon Cabasillus ex urbe Graeciae Acarnania, 13. Febr. 1578).

(10) De urbe Athenarum, qualis ea hodie sit, et monte Helicone (von Theodosius Zygomalas, 15. April 1575).

(11) Occasio et progressus commutationis literarum et scriptorum inter Patriarcham Constantinopolitanum et Martinum Crusium et alios Tybingenses. Ex epistola Martini Crusii ad Davidem Chytraeum, anno 1579, mense Aprili.

(12) Ex alia eiusdem (Martini Crusii) Epistola, Anno 1580, D. 4. Julij ad Davidem Chytraeum data.

(13) Prima Patriarchae Byzantini Epistola ad Tybingenses (1574).

---

[39] Chytraeus, Oratio, S. 45: „Veritatem orationum, superiori oratione, de ecclesiis Graecis, Asiaticis, et Africanis expositarum, confirmant sequentes epistolae..."

[40] Chytraeus, Oratio, S. 46.

[41] Chytraeus, Oratio, S. 43—229.

(14) De Confessione Augustana Graeca, Patriarchae Constantinopolitano exhibita (Brief von Stephan Gerlach, 24. Mai 1575).

(15) Patriarchae Constantinopolitani Epistola ad Martinum Crusium Doctorem Graecarum literarum in Academia Tybingensi, et Theologos, qui de Confessione Augustana, quam in Graecum sermonem conversam ad illum miserant, iudicium Patriarchae sciscitati fuerant (16. Sept. 1575).

(16) Doctissimo viro Martino Crusio, Graecarum et Latinarum literarum Doctori, Johannes, Patriarchicae Ecclesiae interpres, salutem in Domino (15. Mai 1576).

(17) Patriarchae Constantinopolitani literae, cum quibus censuram de Confessione Augustana suam ad Tybingenses misit (Mai 1576).

(18) Summa Censurae ex literis M. Crusii, anno 1576, d. 16. Julij datis.

(19) Ex literis 1579 Idib. Septemb. (von Crusius).

(20) Patriarcha indicat se accepisse responsum Tybingensium ad suam Confessionis Aug. Censuram, et vicissim Apologiam promittit (Mai 1578).

(21) Alia Theodosii Zygomalae Protonotarii Ecclesiae Constantinopolitanae (an Crusius, 24. Febr. 1580).

(22) Martinus Crusius Davidi Chytraeo Salutem in Christo (14. Sept. 1580).

(23) Alia Gabrielis Episcopi Philadelphiae (an Crusius, aus Venedig 1580).

(24) De gradibus episcoporum in Graecia et statu Ecclesiarum, Aedificiis publicis, arce et templis in urbe Constantinopoli. Ex literis Stephani Gerlachii ad Martinum Crusium anno 1575 scriptis.

(25) Confessio fidei a Gennadio Patriarcha Constant. statim post captam a Turcis urbem anno 1453 Mahometi II. postulanti exhibita.

(26) Confessio fidei Aethiopum.

(27) De Russorum religione, ritibus nuptiarum, funerum, victu vestitu etc. Et de Tatarorum religione ac moribus. Paulus Oderbornius, Poeta laureatus, docens iam Evangelion in Lituania, Davidi Chytraeo S. P. D. (8. Aug. 1581).

(28) De religione ac sacrificiis veterum Borussorum. Epistola Io. Meletii ad Georgium Sabinum.

(29) Literae in Syria scriptae Hierapoli, quam Halepum hodie nominant (12. Sept. 1579, Christophorus a Wiztumb an Wenzeslaus Budowitz).

(30) De Panormo, Cyciko, et Prusa Bithyniae urbe: ex literis D. Stephani Gerlachii ad M. Samuelem Heilandum, doctorem Ethices in Acad. Tybing. (Cal. Febr. 77).

(31) Situs Constantinopolis, ex coelii Aug. Historia Saracenica circa annum Christi 718.

(32) Epistola Constantinopolitanae ecclesiae ad Bohemos, scripta quidem ante annos 131, biennio nimirum ante captum a Turcis Constantinopolim: sed non ita diu in lucem prolata Pragae ex bibliotheca Collegij Caroli Quarti, studio piae memoriae Doctoris Caspari a Nuydenbruck, viri clarissimi ac indagandae antiquitatis studioss. sereniss. regis Maximiliani olim Consiliarii (18. Jan. 1451).

Um uns von dem verwirrenden Inhalt dieser zahlreichen Briefe und Berichte ein klares Bild machen zu können, müssen wir sie nach einzelnen Sachgebieten zusammenfassen und ordnen. Den relativ größten Raum nehmen diejenigen Briefe ein, die während der Verhandlungen der Tübinger Theologen mit dem Patriarchen von Byzanz zwischen Konstantinopel, Tübingen und Rostock hin und her gingen. Damit im Zusammenhang steht eine Gruppe von Briefen, die die Frucht eigener selbständiger Beziehungen des Chytraeus zu Byzanz sind. In die Frühzeit der Beziehungen zur Ostkirche führen

zwei Schreiben vom Berge Sinai. Dazu kommt ferner eine Reihe historischer und geographischer Berichte. Der Rest ist eine Sammlung von sehr aufschlußreichem, für die damalige Zeit meist ganz neuem religionskundlichem und kirchengeschichtlichem Material aus dem übrigen Osteuropa, aus Vorderasien und Nordafrika. Man muß sich dabei immer vor Augen halten, daß diese Sammlung für einen großen Teil ihres Inhaltes erstmalige Veröffentlichungen über, der deutschen gebildeten Welt bisher so gut wie gänzlich unbekannte, religiöse Zustände und geschichtliche Vorgänge im Osten und im Orient enthält.

a) Gehen wir chronologisch vor, so sind die beiden ältesten Dokumente, die in diesem Anhang über die östlich-orthodoxe Kirche enthalten sind, zwei Schreiben vom Berge Sinai. Das ältere von beiden[42] ist eine Bescheinigung, die im Jahre 1561 der Patriarch Joachim von Alexandrien (dessen Amt und Namen Chytraeus vorher für vor vielen Jahrhunderten von den Sarazenen vollständig samt der christlichen Religion für zerstört gehalten hatte) einem deutschen Adligen, Graf Albert zu Lewenstein, über den Besuch des Sinai ausgestellt hat. Dieser habe „die dortigen heiligen und verehrungswürdigen Stätten angebetet, den heiligen Sinai, und zwar seinen Gipfel, wo Moses das Gesetz empfangen hat, den heiligen Dornstrauch, auf dem das Mysterium der heiligen und ewigen Jungfrau dargestellt ist, und die große heilige Märtyrerin, die allerweiseste Katharina, gelebt hat“.[42]

Für die damaligen deutsch-griechischen Beziehungen wesentlich aufschlußreicher ist der andere Brief aus dem Jahre 1569. Er stammt von dem obersten Mönch des Sinai selbst, dem Bischof Eugenios, und ist adressiert an den Erzherzog Karl von Österreich. Eingangs enthält er einen Dank für die Übersendung von hundert Goldstücken, dann folgt eine Schilderung der gegenwärtigen Not des Klosters, das infolge einer grausamen Besteuerung durch den Sultan seine eigenen Geräte habe verpfänden müssen, und zum Schluß folgt eine erneute Bitte um weitere finanzielle Unterstützung durch die „Hoheit seiner Majestät und das Heilige Haus Österreich, das uns bis auf diesen Tag ernährt und am Leben erhält“.[43] Jedenfalls können wir aus diesem Brief soviel entnehmen, daß das berühmte griechische Kloster am Sinai damals von deutscher Seite durch Geldzuwendungen unterstützt worden ist.[44]

---

[42] Chytraeus, Oratio, Anh. S. 81.

[43] Chytraeus, Oratio, Anh. S. 77.

[44] Auch an Kaiser Maximilian II. ist eine solche Bittschrift von dem Abt des Klosters am Sinai gelangt, vgl. Crusius, Diarium I, S. 733: „Die 14. Jan. accepi Epistolam Graecam, missam mihi a D. Ioan. Hartungo,

b) Der zweite Komplex von Briefen umfaßt die Begleitschreiben, die den theologischen Stellungnahmen der Tübinger und des Patriarchen in ihrem berühmten Briefwechsel in den Jahren 1574—81 beigegeben waren, sowie einige diesbezügliche Briefe des Crusius, Stephan Gerlach und des Patriarchen Jeremias an Chytraeus selbst. Die Schilderung dieser berühmten Beziehung des deutschen Protestantismus zur Ostkirche muß einer besonderen Darstellung vorbehalten werden.

c) Zu einer dritten Gruppe innerhalb des Anhangs können wir dann jene Schreiben zusammenfassen, die Chytraeus durch eigene persönliche Beziehungen aus Konstantinopel und aus dem Orient erhalten hat. Unter den Beamten und Begleitern der deutschen Gesandtschaft des Herrn von Sintzendorff beim Sultan in Konstantinopel während der Jahre 1578—81 befanden sich auch einige pommersche und österreichische Adlige, die David Chytraeus schon von früher her kannte. Es sind das: der böhmische Edelmann Wenzeslaus Budowitz von Budowa, Christophorus von Wiztumb und der pommersche Edelmann Franziskus Billerbeg.

1. Der erste von ihnen, der später so berühmt gewordene Wenzeslaus Budowitz von Budowa[45], war als führender böhmischer Protestant ein Freund des Chytraeus und hatte ihn im Jahre 1577 auf einer längeren Reise durch Westeuropa in Rostock besucht. Dort hatten sich beide — es war ja gerade die Zeit der Verhandlungen der Tübinger mit dem Patriarchen — lebhaft über die Zustände in Griechenland und im Orient unterhalten und Wenzeslaus Budowitz hatte damals in Rostock innerlich den Entschluß gefaßt, jene Gegenden aufzusuchen und selbst eine genaue Kunde über sie einzuholen. Kaum war er nach Wien zurückgekehrt, als sich ihm auch schon die Gelegenheit bot, als Hofmeister des neuen kaiserlichen Gesandten, des Herrn von Sintzendorff, an die Ottomanische Pforte nach Konstantinopel zu kommen. Dort war er nun eifrig bei den Griechen für die deutschen Protestanten tätig. Einmal war er mitbeteiligt an dem Zustandekommen einer Übersetzung der Confessio Augustana ins Georgische.[46] Für uns hier sind jedoch seine Berichte an Chytraeus von Wichtigkeit. Chytraeus hatte ihm nämlich seine Schrift „Über den gegenwärtigen Zustand der Kirchen in Griechenland, Asien etc.“ zugeschickt, damit sich Budowitz an Ort und Stelle durch eigene

Friburgi Brisgoiae professore Graeco, eiusdem Eugenii, in monte Sinaeo Episcopi et Abbatis, eodem (cum superiore Epistola ad Archiducem) Anno et Die, ad Imp. Maximil. II iisdem verbis (tantum mutatis mutandis) scriptam.“

[45] Über ihn vgl. *Th. Müller*, Geschichte der böhmischen Brüder, Bd. III, Herrnhut 1931.

[46] Vgl. Schweigger, Reyßbeschreibung, S. 84.

Beobachtungen von der Richtigkeit des Inhalts seiner Rede nochmals nachträglich überzeugen solle, ihn also nachkontrollieren und, falls sich Irrtümer eingeschlichen hätten, sie nötigenfalls verbessern solle. Aber Budowitz kann ihm zurückschreiben „der heutige Zustand Griechenlands ist jedenfalls in allem so, wie Du schreibst".[47] Hiermit erfahren also jene Nachrichten des Michael von Thessalonich und des Jakobos Paläologos hier durch einen unmittelbaren Augenzeugen, soweit es das speziell griechische Christentum betrifft, ihre Bestätigung.

2. Als zweiter direkter Mittelsmann des Chytraeus zum griechischen Osten fungierte ein ehemaliger Schüler des Chytraeus, Franziskus a Billerbeg, der Sproß eines bekannten pommerschen Adelsgeschlechtes. Dieser schrieb ihm am 1. Oktober 1582 einen Brief aus Wien, in dem er ihm ausführlich von einer Reise nach Konstantinopel, Syrien, Palästina und Ägypten, sowie auch vom Krieg gegen Persien und dem großen Fest der Beschneidung des Sohnes des Sultans in Konstantinopel berichtet. Diesem Franziskus von Billerbeg verdankt Chytraeus ferner eine wichtige Urkunde, nämlich eine Abschrift des Glaubensbekenntnisses, das der Patriarch Gennadios im Jahre 1453 dem Sultan Mahomed nach der Eroberung von Konstantinopel überreicht hat. Dieses Dokument, das ja aus einer ähnlichen Situation entstand, wie die Confessio Augustana, gilt in gewissem Sinne als die erste Bekenntnisschrift der östlich-orthodoxen Kirche,[48] ehe sie dann infolge der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus im 17. Jahrhundert zur eigentlichen Bekenntnisbildung überging.

Von viel größerer Tragweite sollte es jedoch sein, daß dieser Franziskus von Billerbeg dem Chytraeus den Briefwechsel mit dem alexandrinischen Protosyncellos Meletios vermittelt hat.[49] Leider läßt sich aus den veröffentlichten Briefen des Chytraeus nicht übersehen, wie lange und in welchem Umfang Chytraeus mit jenem Meletios korrespondiert hat. Wir wissen nur noch, daß ihm Chytraeus sein Buch „Lebensregeln"[50] geschickt hat und daß ihm Franz von Billerbeg von Konstantinopel aus eine weitere Schrift des Chytraeus „De lectione historiarum" gesandt hat.[51] Es wäre jedoch von größter Bedeutung, wenn weitere For-

---

[47] Chytraei, Epistolae, S. 265: „... certe tuae observationes et investigationes palmam facile referunt..."

[48] In den „Libri symbolici Ecclesiae Orientalis. — Jenae 1843" ist sie an erster Stelle aufgeführt. — Zum erstenmal herausgegeben wurde sie 1530 von dem Wiener Humanisten Alex. Bressicanus.

[49] Der betreffende Brief des Billerbeg an Chytraeus ist abgedruckt bei: Mich. Neander, Orbis terrae succincta explicatio, S. 490 ff.

[50] Chytraeus, Epistolae, S. 550.

[51] Neander, a. a. O., S. 490 ff.

schungen in diese Beziehungen des Chytraeus zu jenem Meletios noch größeres Licht bringen könnten. Dieser Meletios Protosyncellos ist kein anderer als der später als Theologe sehr bekannte Meletios Pegas, der der Vorgesetzte und Vorgänger des Cyrillus Lukaris auf dem Patriarchenstuhl in Alexandria war. Es wäre gar nicht ausgeschlossen, daß die frühe Sympathie für den Protestantismus bei Cyrillus Lukaris, der ja von 1595—1602 der erste Mitarbeiter des Meletios Pegas war und in dessen Auftrag ganz Osteuropa bereiste, mit auf jene Beziehungen des Chytraeus zu Meletios zurückgehen.[52]

3. Einem gewissen Christophorus von Witztum endlich verdankt Chytraeus einen weiteren Reisebericht über Ägypten, Palästina und Syrien.

d) Zu einer vierten Gruppe lassen sich die historischen und geographischen Abhandlungen zusammenfassen. Wenn sie sich zwar nach Fülle und Inhalt nicht mit der „Turcograecia" des Crusius (1584) messen können, so haben sie vor ihr doch den Vorrang der Priorität der Veröffentlichung. Es gehören hierher Berichte über den Zustand des türkischen und persischen Reiches, ihre Herrscher und ihre gegenseitigen Kriege, dann die beiden Schilderungen über die Stadt Athen von Theodosios Zygomalas und Symeon Kabasilas, der Auszug aus einer alten Chronik über die Lage der Stadt Jerusalem, ferner Stephan Gerlachs beide Briefe über die kirchlichen und baulichen Zustände in Konstantinopel und über Panormus, die Insel Cyzikus und die Stadt Prusa in Bithynien.

e) Chytraeus hat sich jedoch nicht nur für den Zustand der östlich-orthodoxen Kirche im nahen Orient und in Griechenland selbst interessiert, sondern darüber hinaus auch für die religiösen Verhältnisse in Osteuropa, Vorderasien und Afrika allgemein, wo ja der Einfluß der östlich-orthodoxen Kirche überall vorhanden war, und er hat auch seine Erkundigungen über diese Gebiete der Öffentlichkeit mitgeteilt.

1. So hat er einmal ein Glaubensbekenntnis der Abessinier in seinem Anhang neu herausgegeben. In seiner Rostocker Rede hatte er ja schon auf die äthiopische Kirche hingewiesen. Dieses Land galt ja neben anderen Ländern des Ostens im abendländischen Raum als das Reich des geheimnisvollen heiligen Priester-

[52] *Phil. Meyer*, D. theol. Lit. d. Griech. Kirche im 16. Jahrhundert, Leipzig 1899, weist S. 55 auf die protestantischen Einflüsse bei Meletios Pegas hin, ohne über deren Herkunft eine Erklärung geben zu können. — Der spätere deutsche Gesandtschaftsprediger Salomon Schweigger hat den Meletios sogar persönlich in Alexandria besucht und gesprochen.

königs Johannes, zu dem nach der mittelalterlichen Kaisersage am Ende der Tage der deutsche Kaiser seine Wallfahrt machen sollte, um dort die Reiche des Orients und des Okzidents miteinander zu vereinigen.[53] Daher war im Abendland das Interesse für jenes sagenumwobene Land immer groß gewesen. Von der Gesandtschaft des abessinischen Herrschers an Papst Clemens II. haben wir oben in der Rede des Chytraeus schon Näheres gehört. Vier Jahre später, im Jahre 1534, erschien nun am Hofe des portugiesischen Königs Johannes III. in Lissabon ein Gesandter des äthiopischen Kaisers David, ein Bischof und Priester mit Namen Zaga Zabo, und legte dort in einem Briefe sein Glaubensbekenntnis schriftlich nieder. Dieses wurde dann im Jahre 1574 von einem portugiesischen Ritter, Damian a Goes, in Köln zum Druck gegeben,[54] zusammen mit einigen Briefen des abessinischen Kaisers an den Papst und an den König von Portugal. Aus diesem Büchlein hat dann Chytraeus seinerseits einen Auszug in seinem Anhang veröffentlicht.

2. Ferner hat Chytraeus in seinem Anhang (1581) ein Kapitel über die religiösen Zustände in Rußland eingeschoben. Hier hat Chytraeus ebenfalls nicht als erster seinen Bericht publiziert. Denn schon zehn Jahre vorher, im Jahre 1571, erschien das berühmte Werk des Barons von Herberstein über Rußland mit einem Anhang über die griechisch-katholische Religion der Russen.[55] Doch scheint dieses Buch dem Chytraeus nicht bekannt gewesen zu sein.

Die Kenntnis der politischen und religiösen Verhältnisse Rußlands war damals in Deutschland noch sehr gering. Um dieses Verhältnis zu Rußland zu verstehen, sei daran erinnert, daß seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Rußland unter Ivan IV. dem „Schrecklichen" (1533—1584), im Abendland damals Johannes Basilides genannt, durch sein Vordringen nach dem Westen erstmalig in die europäische Staatengeschichte eintrat. Der Car fertigte während der letzten Jahre seiner Regierung wiederholt Gesandtschaften an den deutschen Kaiser ab und mit diesen traf Chytraeus verschiedentlich zusammen.

Im März 1578 unterhielt er sich in Rostock mit einigen russischen Legaten, die der Car an Kaiser Rudolph geschickt hatte. Im Verlaufe der Gespräche, die sich bald auf kirchliche Dinge erstreckten, las Chytraeus mit ihnen der Reihe nach die Artikel der C. A. durch; „und es ist mir dabei klar geworden, daß die Russen mit der griechischen Kirche übereinstimmen...

---

[53] Vgl. Anm. 34.

[54] „De rebus Oceanicis et Novo orbe Decades tres Petri Martyris Mediolanensis. Eiusdem de Babylonica legatione libri III et de rebus Aethiopicis, Indicis, Lusitanicis, Hispanicis opuscula quaedam historica doctissima, quae hodie non facile alibi reperiuntur, Damiani a Goes, equitis Lusitani. Coloniae apud Gervinum Calenium anno 1574." Soweit ich sehe, enthält diese Schrift die erste abendländische Veröffentlichung über die abessinische Kirche.

[55] Sigismund Freiherr von Herberstein, Rerum Moscovitarum commentarii. His nunc primum accedunt scriptum recens de Graecorum fide, quos in omnibus Moscorum natio sequitur. — Basil 1571. Die erste Ausgabe dieses Werkes, ohne den Anhang, Über den Glauben der Russen, war schon 1549 erschienen.

In der Frage der Trinität und Zweinaturenlehre, der Taufe und des Herrnmahls stimmen sie vollständig mit uns überein (plane nobis ὁμόψηφοι sunt). Aber in puncto Rechtfertigung, Heilsnotwendigkeit der guten Werke und Anwendung des Verdienstes Christi halten sie es wie die Päpstischen und die Verehrung und Anrufung der Heiligenbilder verteidigen sie mit aller Hartnäckigkeit."[56]

Zwei Jahre später, 1580, hielt sich abermals ein Gesandter des russischen Caren wegen eines Geleitbriefes 14 Tage lang am herzoglichen Hofe in Mecklenburg auf. Chytraeus begann sich jetzt noch eingehender mit den russischen religiösen Verhältnissen zu beschäftigen und erfuhr von jenem Gesandten von der russischen Kirche, daß sie „vollständig den griechischen Kirchen gleich sei, denn die Bischöfe von Moskau erhalten von dem konstantinopolitanischen Patriarchen ihre Weihe".[57]

Durch diese persönlichen Gespräche mit Russen selbst für die russische Kirche nunmehr stärker interessiert, ließ er sich im Jahre 1581 von seinem Freunde Paulus Oderbornius, der damals Prediger in Livland war, einen gründlichen Bericht schicken „Über die Religion der Russen, ihre Hochzeitsbräuche, ihre Beerdigungsbräuche, ihre Lebenshaltung, Kleidung usw.", ferner „Über die Religion und Sitten der Tataren". Von diesem gleichen Paulus Oderbornius hatte er schon früher Nachricht bekommen über die Religion der Armenier[58] und später erhielt er von ihm noch weitere Berichte über die Belagerung von Pleskau durch die Russen, über den Frieden zwischen Polen und Rußland und vor allem über das diplomatische Spiel des Jesuiten Possevinus.[59] Die religionskundlichen Nachrichten des Paulus Oderbornius sind insofern von wissenschaftlichem Wert, als er nur solche Dinge berichtet, die er mit eigenen Augen gesehen hat: „Ego media in barbarie haerens", wobei er unter diesem barbarischen Land das Großfürstentum Litauen versteht, das ja damals von der Ostsee bis zum Schwarzen Meer reichte und in seinen Gebieten auch russische und tatarische Völker sowie die Ukraine mit einschloß. Oderbornius spricht von den Ruthenen (= Ukrainern) als von Christen, sieht sie aber noch vollständig in Aberglauben verstrickt, „man muß es bedauern, daß das allerreinste Licht des Evangeliums ihnen noch nicht völlig aufgegangen ist".[60] Was die Tataren betrifft, so sind sie ja nun Mohammedaner; um ihren Glauben, so meint Oderbornius, kümmern sie sich so wenig, „wie ein Wolf um das Rechnen und die Gießbäche um das Ufer".[61]

3. Ein für das Thema Protestantismus und Ostkirche sehr auf-

[56] Crusius, Diarium I, S. 635.
[57] Chytraeus, Oratio, S. 330.
[58] Chytraeus, Oratio, S. 231. Schon 1570 soll Chytraeus (nach *Klatt*, a. a. O., S. 82) eine (mir allerdings nicht bekannte) Schrift über die Religion der Armenier veröffentlicht haben.
[59] Chytraeus, Epistolae, S. 1024.
[60] Chytraeus, Oratio (1583), S. 214.
[61] Chytraeus, Oratio, S. 234.

schlußreiches Dokument, das Chytraeus in Prag selbst von dem Kanzler des Kaisers Maximilian in die Hände bekommen und durch die Veröffentlichung in seinem Anhang der Vergessenheit entrissen hat, ist ein Brief der konstantinopolitanischen Kirche an die Hussiten aus dem Jahre 1451. Da wir ja die Hussiten zu den „vorreformatorischen" Bewegungen rechnen, so können wir, mit dieser Einschränkung, diesen Brief ebenfalls als eine Station auf dem Wege der Annäherung zwischen Ostkirche und Protestantismus bezeichnen.

Was hat es nun mit diesem Brief für eine Bewandtnis? Darüber gibt uns am besten Heineccius Bescheid in seiner „Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche".[62]

„Die Hussiten, welche sich meistentheils in den Böhmischen Ländern ausbreiteten, waren zu Anfang dieses Seculi (15. Jh.) aus dem Pabstthum ausgegangen, und hatten viele Wahrheiten, die hernach durch die seel. Reformation heller herfür brachen, durch Göttliche Gnade erkannt. Weil sie nun ein klein Häufflein ausmacheten, und von ihren Feinden viel leiden mußten, sahen sie sich um, ob sie nicht andere Glaubensbrüder finden könnten, die gleichfalls die göttliche Wahrheit unverfälscht beybehalten, und Gott im Geist und Wahrheit dieneten. Und hier kam ihnen nun Griechenland vor als das Gosen, in welchem mitten unter den Päpstischen Finsternissen das Licht der Wahrheit unverloschen blieben. Diese gute Hoffnung aber rührete her aus einer nicht genugsamen Kundschafft ihres innerlichen Zustandes. Denn so viel wusten sie wohl, daß die Griechen die Macht des Pabstes, das Feg-Feuer und andere Irrthümer der Römischen Kirche nicht einräumeten, es war ihnen auch nicht unbekannt, daß sie dem Raub des Kelches im Nachtmahl, wie auch dem Ehe-Verboth und anderen Greueln sich ernstlich widersetzeten. Das übrige Verderben aber dieser Kirche hatten sie nicht eingesehen und trugen dahero eine große Begierde, sich mit ihnen als Glaubensbrüdern zu vereinigen. Die Sache verhält sich also. Als der Schluß des Concilii zu Florentz herauskam, durch welchen die Hussiten als Ketzer verdammt und verbannet wurden, hielten die Böhmen Anno 1450 zu Prag eine Versammlung der Stände und Priesterschafft, und weil man auf Päbstischer Seite ihren Priestern die Ordination versagte, und sie annoch in dem Vor-Urtheil stacken, daß die Priester-Weyhe nothwendig von Bischöffen geschehen müsse: beruften sie sich auf Einrathen Rockitsani, öffentlich auf die griechische Kirche, und fertigten eine Bothschafft mit gnugsamer Instruktion nach Konstantinopel ab. Diese waren bey den Griechen sehr angenehm und nachdem sie ihre Glaubens-Bekäntniß abgeleget, erhielten sie von dem Patriarchen und anwesenden Bischöfen ein liebreiches Schreiben, darinnen die Böhmen in ihrem Abtritt vom Pabsthum gestärket und versichert wurden, daß man ihnen ihre Priester in Griechenland weyhen und zuschicken wolle."

Der wichtigste Inhalt dieses Briefes des Patriarchen an die Hussiten ist nun folgender:

„Die hochheilige Kirche Ostroms bietet als Mutter und Lehrerin aller rechtgläubigen Kirchen allen den ehrbaren Brüdern und geliebten Söhnen Christi in Böhmen, dem hochberühmten Prag, den vornehmen Männern, den tapferen

[62] Heineccius, a. a. O., S. 183 ff. Auch *Klatt*, a. a. O., S. 91, ist kurz auf diesen Unionsversuch zwischen Ostrom und der böhmischen Kirche eingegangen.

Führern, den ausgezeichneten Fürsten, Herzögen, Grafen und Rittern, den Geistlichen, Lehrern und allen Leitern der Kirche, ferner den Bürgern und Beamten ... in ihrem rechten Glauben Heil in dem Sohne der herrlichen Jungfrau ... Die heilige und geweihte Braut des himmlischen Bräutigams, der das Haupt der ganzen Kirche ist, kann keine größere Freude haben als zu hören, daß ihre Söhne in der Wahrheit wandeln. Nachdem aber zur größten Freude das Wachstum und die Fülle derjenigen, die im Bekenntnis des wahren Glaubens treu bestehen, dieser barmherzigen Mutter zu Gehör gekommen ist und es am meisten von eurem Bruder, dem Sohn unserer Kirche, dem Konstantin Angelicus, dem Überbringer dieser Dinge, dem Lehrer und ehrwürdigen Priester, noch deutlicher bestätigt wurde, daß ihr euch nicht um die von einigen in die Kirche Christi hineingetragenen Neuerungen kümmert, sondern daß ihr auf den Grund des Glaubens erbauet seid, welcher uns von unserem Herrn und seinen Jüngern anvertraut ist, hat diese hochheilige Kirche beschlossen, an euch zu schreiben und zur Vereinigung mit ihr zu ermahnen. ... Es zweifelt nämlich die Kirche Christi (auf Grund der ihr überbrachten und zu Gehör gekommenen Nachrichten über euch, daß ihr, wie es heißt, den gefährlichen Neuerungen Roms Widerstand zu leisten euch entschlossen habt) nicht, daß ihr nun mit ihr übereinstimmen werdet in allen Dingen der heiligen Mittlerin der Schrift, der wahrhaftigsten Richterin. Denn wenn wir auch früher keine gute Kunde von euch bekommen haben, nämlich, daß ihr euch nicht den römischen Erfindungen widersetztet, ... so sind wir doch seit kurzer Zeit gewiß, daß ihr sozusagen wieder mehr an Leben gewinnt und zum gemeinsamen Gottesdienst der Christen und zur wahren Frömmigkeit hinstrebt. ... Darum ihr geliebtesten Brüder und Söhne, wenn dem so ist, wie wir hören, und hoffen, so vollzieht alsbald die Union mit uns (*ἐπισπεύσατε τὴν μεθ᾽ ἡμῶν ἕνωσιν*) ... Denn wir hoffen bei Gott, daß ihr in allem mit uns übereinstimmen werdet und dann werden wir mit der größten Sorge und Liebe für die Geistlichen und Bischöfe eurer Seelen sorgen. ... Was die kirchlichen Gebräuche bei euch betrifft, so ist es in Übereinstimmung mit dem Apostel unser gutmeinender Wille, euch in denjenigen Gebräuchen beizupflichten, welche aus einem guten Grund und allerreinster Absicht hervorgehen und deren Anerkennung einerseits zu eurer Erbauung dienen wird, andererseits weder der Ehre dieser heiligen Mutter noch unserer wahren Gemeinschaft in ihr und der Unterordnung unter sie widerspricht ...“[63]

Als Datum trägt der Brief den 18. Januar 1451, unterschrieben ist er von dem Patriarchen Nikodemes Makarios und fünf weiteren griechischen Geistlichen. — Ein praktisches Ergebnis hat diese Botschaft an den byzantinischen Patriarchen und seine Antwort an die Böhmen, soweit es sich noch feststellen läßt, nicht gehabt.

Der ganze Stil dieses Schreibens ist typisch für die Einstellung der östlichen Kirche gegenüber den anderen christlichen Kirchen des Westens und nimmt in vielem geradezu die Haltung vorweg, die die Griechen 125 Jahre später in den berühmten Unionsverhandlungen mit den Tübingern eingenommen haben; z. B. die wiederholte Warnung vor Neuerungen und den so selbstverständlichen Anspruch des Primates.[64]

---

[63] Chytraeus, Oratio (1583), S. 261 ff.

[64] Über eine abermalige spätere Berührung der Böhmischen Brüder mit der Ostkirche berichtet ebenfalls Heineccius

4. Schließlich befindet sich in diesem Anhang des Chytraeus noch ein Aufsatz, der eigentlich mit der griechischen Kirche in keinem Zusammenhang mehr steht. Es ist der Brief eines Johann Meletios an einen gewissen Georg Sabinus „Über die Religion und die Opfer der alten Preußen". Der Inhalt dieses Briefes spielt in unserem Thema keine Rolle.

4.

Die Auseinandersetzung des Chytraeus mit dem Jesuiten Possevinus über den Glauben der östlich-orthodoxen Kirche.

Die Veröffentlichung der Rede des Chytraeus und des nachträglichen Anhangs hatte jedoch noch ein kirchenpolitisches Nachspiel. Es wäre nämlich eine Darstellung der Wirksamkeit des Chytraeus für die Verbreitung der Kenntnis über die Ostkirche im deutschen Protestantismus nicht vollständig, wenn wir nicht noch kurz auf die Macht eingehen würden, die bei diesen ganzen Beziehungen immer im Hintergrund steht und die bereits die erste Fühlungnahme des Protestantismus mit der Ostkirche von Anfang an beargwöhnt und zu hintertreiben sucht — die römische Kirche.

Es würde zu weit führen, wollten wir die Einzelheiten der äußerst regen damaligen osteuropäischen und orientalischen Kirchenpolitik Roms ausführlicher behandeln. Die Gründung von in ihrem Dienste stehenden jesuitischen Kollegien, theologischen Konvikten und Klöstern, teils in Rom, teils in dem östlichen Missionsgebiet selbst, die polemischen Schriften des Sokolovius, Lindanus, Fickler und Gorscius gegen die Tübinger Theologen und die Abschließung einer Union im Jahre 1596 mit den Ukrainern und Weißruthenen in Brest-Litowsk sind nur einige Stationen dieser missionarischen Tätigkeit.

Der weitaus gefährlichste Gegenspieler des Protestantismus in Nord- und Osteuropa war jedoch der Jesuit Antonius Posse-

(auf Grund von Camerarius, hist. de fratr. Bohem. pag. 119 sq.), S. 184 f.: „Anno 1474 kamen die Böhmischen Brüder abermahls auf die Gedancken, sie wolten wahre Christen in der Welt aufsuchen. Sie schickten daher ihre Abgeordneten fast in der gantzen Welt herum, um zu erfahren, ob nicht irgendwo solche Christen zu finden wären, welche Christum nicht nur mit dem Munde bekenneten, sondern auch demselben im Leben durch einen heiligen Wandel nachfolgeten, die reine Lehre nach dem göttlichen Wort beybehielten und dem Römischen Joch nicht unterworffen wären? Denn mit solchen wünschten sie sich in brüderlicher Einigkeit zu verbinden. Zu solchem Ende wurden gewisse Personen zur Reise ausersehen. Die Ritterschaft und fürnemlich Bohuslaus Kostka, Freyherr von Postupiz, schossen die Reisekosten her, und brachten von dem König Vladislao nöthige Pasporten aus. Die Reise gieng durch Pohlen, allwo sich die Abgeordneten also theileten, daß Lucas Pragensis Griechenland biß an Italien, Mareßus Cocovetius Moscau und Reußland, Martinus Cabotnicus nebst einem jüdischen Dollmetscher das gelobte Land, Egypten und andere morgenländische Provintzien, Caspar Marchicus aber Thraciam und Constantinopel durchwandern, und den Zustand der Christen allenthalben fleißig anmercken solten. Allein bey ihrer Zrückkunfft wusten sie nichts anders zu berichten, als dieses, nihil se eorum, quae cupiebant, et quorum gratia iter tantum susceperant, observasse, daß sie nichts, was sie gewünschet, und weswegen sie so weite Reisen über sich genommen, angetroffen hätten."

vinus, dessen Wirksamkeit allein ein ganzes Kapitel der römischen Kirchenpolitik ausmacht.

Antonius Possevinus, von Geburt Italiener, ist vielleicht der gewiegteste Diplomat des Ordens überhaupt. 1577 wurde er von Papst Gregor XI. mit der Betreibung der Rückkehr des Königs und Volks der Schweden zur römischen Kirche beauftragt. Damit verlegte sich der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit aus den Tälern der Waldenser nach dem Norden, wo er nun der päpstliche Bevollmächtigte für die Regelung aller schwebenden kirchlichen und politischen Fragen in Nord- und Osteuropa wurde. Die römischen Interessen waren ja damals im Baltikum, in Rußland und in Polen besonders gefährdet, da sie seit der Reformation von zwei Gegnern bedroht waren, von dem deutschen Protestantismus und von der östlich-orthodoxen Kirche. Diese Gefährdung wurde nun noch erhöht, wenn sich jetzt sogar Protestantismus und östlich-orthodoxe Kirche an manchen Stellen zu einer Union zusammenzuschließen drohten. Um so gesteigerter war das dagegen einsetzende diplomatische Spiel des Possevinus. Im ganzen Osten, von Litauen über Polen bis nach Siebenbürgen wirkte er für die Gründung von Jesuitenkollegien und für die Förderung des katholischen Missionswerkes durch die Ausbildung von Geistlichen und den Druck von katholischen Schriften. Anfangs der 80er Jahre gelang es ihm, im päpstlichen Auftrage den Frieden zwischen Polen und Rußland unter ihren beiden Herrschern Stephan Báthory und Ivan dem „Schrecklichen" zustande zu bringen. Im Verlaufe dieser Unterhandlungen weilte er auch persönlich am Hofe des Caren in Moskau, wobei er nebenher auch für eine Rückkehr der orthodoxen Slaven zum Stuhle Petri wirkte und jede protestantenfreundliche Tendenz des Caren von vornherein im Keim zu ersticken suchte. Gleichzeitig unterstützte er in Schweden die Pläne des romfreundlichen Königs Johann III., der seit 1574 mit aller Vorsicht die Wiedereinführung der römischen Messe betrieb. Dabei nun stieß Possevinus in der Gestalt des Chytraeus auf einen Gegenspieler. Chytraeus war es nämlich, der sich des Protestantismus in Schweden immer wieder auf das eifrigste annahm, indem er einen ausgedehnten Briefwechsel nach Skandinavien unterhielt, immer eine große Anzahl von evangelischen Büchern dorthin gehen ließ und auch dazu eine Reihe seiner Schüler und Freunde wiederholt selbst persönlich nach Schweden schickte.

Um Chytraeus in Schweden zu diskreditieren und seine protestantische Kirchenpolitik in Nord- und Osteuropa zu durchkreuzen und um so auch eine Annäherung zwischen der protestantischen und griechischen Kirche in den baltischen, polnischen und russischen Gebieten zu verhindern, veröffentlichte Possevinus gegen ihn in den Jahren 1584—86 zwei heftige Streitschriften.[65] Während die zweite allgemeiner gehalten ist, greift er in der ersten den Chytraeus direkt wegen seiner Veröffentlichungen über die östlich-orthodoxe Kirche an und behauptet u. a., Chytraeus habe die vollständige Übereinstimmung des Glaubens der Ostkirche mit dem lutherischen vortäuschen wollen, um auf diese Weise einerseits die Bestätigung der Rechtgläubigkeit des lutherischen Bekenntnisses durch den byzantinischen Patriarchen zu erlangen und um andererseits ein Zusammen-

[65] Possevinus, Antonius, „Refutatio imposturarum cuiusdam Davidis Chytraei, quas in oratione quadam de Statu ecclesiae in Graecia inseruit" — 1583. „Notae divini verbi ... Ad Iohannem III. Sueciae Regem, adversus responsum cuiusdam Dav. Chytraei" — Posnae in Polonia 1586.

gehen beider Kirchen seinen protestantischen Lesern vorzumachen. Diese Vorwürfe treffen den Chytraeus jedoch bestimmt zu Unrecht. In seiner Erwiderung[66] kehrt er daher klar die rein historische und wissenschaftliche Absicht seiner Schrift über die östlich-orthodoxe Kirche hervor und stellt im übrigen außerordentlich sachlich die Unterschiede zwischen Protestantismus und östlich-orthodoxem Glauben heraus.

Diese Absicht, die Chytraeus über sein tieferes Anliegen bei seinen Veröffentlichungen über die Ostkirche hier kundtut, führt uns wieder zu unserem Ausgangspunkt zurück. Das Motiv für die Entstehung seiner Schrift über die östlich-orthodoxe Kirche war das wissenschaftliche und historische Interesse eines Humanisten und Theologen. Eine kirchenpolitische Tendenz dagegen war ihm fremd. Eine solche tritt vielmehr erst ein Jahrzehnt später in Erscheinung, in der Aktion der Tübinger Theologen mit dem Patriarchen Jeremias von Byzanz. Ihre Darstellung würde eine eigene Abhandlung erfordern.

---

[66] Chytraei, Davidis „Responsio ad Antonii Possevini et Mylonii cuiusdam criminationes", Witebergae 1584.

Zu den Beziehungen des A. H. Francke-Kreises zu den Ostslaven.

Von
DM. ČYŽEVŚKYJ, Halle/Saale.

Nach Veröffentlichung meiner beiden Aufsätze über Francke und die Slaven („Kyrios", III, 1/2, und „Zeitschrift für slavische Philologie", XVI, 1/2, S. 16—68 und 153—157) wurden mir einige weitere Quellen, die auf diese Beziehungen neues Licht werfen, zugänglich, auf die ich hier kurz aufmerksam machen will.

1.

Bekanntlich dachte Francke schon sehr früh an die Übersetzung seiner Schriften ins „Russische" (entweder das Kirchenslavische oder das volkstümliche Russisch), wie sein Brief an Leibniz vom 12. August 1699[1] zeigt. Es wurde damals, wie es scheint, nichts daraus.

Neuerdings hat Dr. *R. Kammel*, der sich mit der Tätigkeit der Hallenser Pietisten beschäftigt, mir freundlicherweise zwei von ihm bei einem Berliner Antiquariat erworbene Schriftstücke zugänglich gemacht, die auf einen früheren Plan einer solchen Übersetzung hindeuten.

Das erste Stück ist ein Brief, russisch geschrieben, offensichtlich an W. H. Ludolf[2] gerichtet und ist datiert vom 15. Januar 1698, Moskau; die Unterschrift lautet „Аптекарь Юшка Госенье", — es handelt sich hier wohl um den Apotheker an der „Neuen Apotheke" in Moskau, Georg Gossen(ius), einen Kurländer, der in Moskau schon seit 1686 tätig war.[3] Der Brief enthält eschatologische Betrachtungen auf vier Folio-Seiten; die russische Sprache ist sehr unbeholfen, ja oft beinahe unverständlich.[4] Im Brief spricht Gossenius nichts von seiner Absicht, die Werke Franckes zu übersetzen. Vermutlich hat er aber Ludolf von dieser seiner Absicht auf einem

---

[1] Vgl. *meinen* Aufsatz in der „Zeitschr. f. slav. Phil.", Anm. S. 17, und *F. R. Merkel:* G. W. von Leibniz und die China-Mission, Leipzig 1920, S. 224.

[2] Vgl. über ihn *meinen* zit. Aufsatz in der „Zeitschr. f. slav. Philol.", S. 16 f., 23 ff.

[3] Daten über Gossenius bei *Richter*, „Geschichte der Medicin in Rußland", Leipzig 1815, Bd. II, S. 436—437 (freundliche Mitteilung des Herrn Dr. *G. Sacke*, Leipzig).

[4] Den Brief hoffe ich zusammen mit den anderen Denkmälern der russischen Sprache der Deutschen im Moskau (1629—1710) demnächst zu veröffentlichen.

anderen Wege Kunde gegeben, denn das andere erwähnte Schriftstück aus dem Besitze Dr. *Kammels* ist Ludolfs Entwurf der Antwort auf diesen Brief. Dieser Entwurf lautet:

„Es ist mir zu kommen dein schreiben aus Moscau vom 15. Januarii (число heißet zwar Zahl, aber auch das Datum eines briefes) und habe mich sehr erfreuet, daß du nicht allein mich nicht in vergeßenheit gesezet, sondern auch mit solchen guten gedanken dich ergezet (утѣшил heißet trösten und ergezen, wie to comfort auf Englisch). Gott gebe, daß du ie länger ie mehr zu seinen erkenntniß kommest, und die Zahl wahrhaffter anbeter im Geist und in der Wahrheit vermehrest.

Ich habe mit freude vernommen, daß du den schluß gefaßet einige bücher H Franken zu übersezen in die Rußische sprache, es ist eine Gott gefällige arbeit, und zu vollbringung derselben, wünsche ich dir Göttliche hülffe."

Ob Gossenius wirklich an die Verwirklichung seines Planes herangetreten ist, wissen wir nicht. Jedenfalls waren seine Sprachkenntnisse, inwieweit wir auf Grund des uns vorliegenden Briefes[5] über sie urteilen können, nicht genügend, um eine solche schwierige Aufgabe erfüllen zu können.

2.

Francke hat etwas russisch gelernt, wahrscheinlich bei demselben Peter Müller, der zunächst seinen Kommilitonen den russischen Unterricht in Halle gab.[6] Jedenfalls bittet Francke in dem Entwurf eines Briefes an einen Unbekannten vom 19. Februar 1701, ihm russisch oder „slavonisch" zu schreiben, mit der Beifügung einer lateinischen Übersetzung, um seine russischen Kenntnisse auf solche Weise zu fördern.[7] Nun erwarb *R. Kammel* ein Blatt, das von höchstem Interesse ist, denn es enthält einige Zeilen russisch, die wahrscheinlich von Francke selbst geschrieben sind und durch einen Zufall uns erhalten blieben. Das Folio-Blatt ist offensichtlich aus einem Buch herausgerissen und stellt eine Widmung Franckes an F. S. Saltykov[8] dar. Da dem Schreiber der Widmung ein Fehler in dem Vatersnamen Saltykovs unterlaufen ist, strich er den Namen,

[5] Den Brief von Gossenius hat Ludolf an Francke aus Erfurt am 6. April 1698 übersandt (Mappe D. 71, Blatt 5—5 R).

[6] Vgl. *Ilmari Salomies*, Der Hallesche Pietismus in Rußland zur Zeit Peters des Großen, Helsinki 1936 (Annales ASF. XXXI, 2), S. 113 f.

[7] Entwurf im Nachlaß Franckes im Besitze der Berliner Staatsbibliothek, Kasten 29.

[8] Über Fedor Stepanovič Saltykov vgl. das russische Brockhaus-Efron-Lexikon und „Russkij Biografičeskij Slovař", Bd. Sa—Sm. Geboren wohl um 1675 (das genaue Datum unbekannt), wurde er 1697 nach Holland zwecks Erlernung des Schiffahrtswesens gesandt; 1700 nimmt er an der Narva-Schlacht teil, reist nachher mit einem diplomatischen Auftrag zum polnischen König. 1711 reist Saltykov nach Holland und England, um dort Schiffe anzukaufen. In England verbleibt er bis zu seinem 1715 erfolgten Tode. Ludolf hat ihn noch auf seiner Rußlandreise 1693—94 kennengelernt (vgl. darüber *meinen* zit. Aufsatz in der „Zeitschrift für slav. Philol."). Es wird über ihn noch mitgeteilt, daß er sich für die im Auslande studierenden Russen interessierte. Wahrscheinlich trat er mit Francke aus diesem Grunde in Verbindung.

und so wurde es nicht mehr möglich, das verdorbene Blatt als Widmungsblatt im Buche zu lassen. Andere Verbesserungen sind durchaus nebensächlich. Francke schreibt (oder läßt schreiben): „на обявленіе моеи любви я подарил къ Федеру [алексіевичу] Степановичу Солтикову сію книгу, которую я почитаю какъ бисер [наш] немецкого народа. аще въ передъ некоторои другъ приѣдит суда съ москвы, будет между нами будто между сродніями своими, и наити станет учители къ всяческим наукам. естли онъ желает совершит умъ свои на [потребу] службу царского его величества и ползу своеи землы, уповаю что пришлецы изъ наши землы ровную пріятность получит станут на русіѣ. Галле въ Саксоніѣ
енвара е ахчи августъ германъ Франке“[9]

Das Datum (ахчи) ist 5. I. 1698. Daß der Text von einem Deutschen geschrieben ist, kann man nicht bezweifeln: die Fehler im Gebrauch der Präpositionen, die Verwechslungen beim Gebrauch der Aktionsarten und sonstige Fehler des Textes sind für die russische Sprache der Deutschen bis jetzt kennzeichnend geblieben. Daß der russische Text von einem anderen Deutschen verfaßt wurde und von Francke nur abgeschrieben, ist natürlich möglich. Daß Francke die Widmung und seine Unterschrift von einem anderen Menschen schreiben ließ, ist kaum zu glauben. Jedenfalls kann vielleicht ein Graphologe durch Vergleich der Abbildung mit der deutschen Handschrift Franckes feststellen, ob dieses Blatt wirklich von Francke selbst geschrieben worden ist.

Inhaltlich ist der kurze Text ein Programm der späteren Beziehungen des Hallischen Kreises zu Russen: Studenten aus Rußland, wenn auch nicht sehr zahlreiche, fanden in Halle tatsächlich „Lehrer jeglicher Wissenschaften“ und fühlten sich vielleicht wirklich „als unter ihren Verwandten“, — wie das Beispiel des späteren Mitarbeiters des Hallischen Kreises Simon Todorśkyj zeigt. Freundliche Aufnahme wurde den Hallensern in Rußland mindestens in manchen Kreisen zuteil.

---

[9] In Klammern die im Original gestrichenen Worte. Die später nicht mehr gebräuchlichen Buchstaben (Omega, Ksi) ersetze ich durch gleichwertige (o, kc). Über den Zeilen stehende Buchstaben sind in die Zeilen gesetzt. Ich halte es für möglich, daß Francke gleichzeitig Bücher an verschiedene russische Freunde und Bekannte Ludolfs geschenkt hat, dann erklärt sich der Fehler „Alekseevič“ statt „Stepanovič“ von selbst. Ein anderer russischer Freund Ludolfs hieß Savva Alekseevič Lutochin (vgl. *meinen* zit. Aufsatz). Ludolf war jedenfalls nicht der Verfasser der oben angeführten Widmung, sein Russisch war viel korrekter. — Hier folgt die Übersetzung: „Zur Bezeugung meiner Liebe schenkte ich Fedor Stepanovič Soltykov dieses Buch, das ich für eine Perle des deutschen Volkes halte. Wenn in Zukunft irgendein Freund hierher aus Moskau kommt, so wird er unter uns sein, wie unter seinen Verwandten und Lehrer jeglicher Wissenschaften finden, wenn er seinen Verstand vervollkommnen will, zum Dienst seiner Carischen Majestät und zum Nutzen seines Landes. Ich hoffe, daß den Ankömmlingen aus unserem Land in Rußland gleiche Annehmlichkeit zuteil wird. Halle in Sachsen. Den 5. Januar 1698. August Hermann Francke.“

Was für ein Buch (Folio-Ausgabe!), das er als „Perle des deutschen Volkes“ bezeichnete, Francke dem Freunde Ludolfs schenken wollte — und wahrscheinlich auch geschenkt hat —, können wir leider nicht entscheiden. Vielleicht war das eine Folio-Ausgabe der Werke J. Chr. Arndts? Denn Arndt wurde von Hallensern mit Vorliebe allen neuen Freunden in die Hände gegeben,[10] und auch ein anderer Russe, Posnikov, der das Waisenhaus 1699 besuchte, erhielt Arndts „Wahres Christentum“ zum Geschenk.[11]

Über die weiteren russischen Studien A. H. Franckes erfahren wir aber noch aus einer anderen Quelle: aus den Briefen H. W. Ludolfs an Francke. Diese Briefe, mit denen die große Sammlung der Briefe Ludolfs von seiner Orientreise 1698—99 beginnt,[12] sind noch in Deutschland geschrieben. Vor der Reise besuchte Ludolf Francke und weilte, wie es scheint, mehrere Wochen in Halle.[13] Ludolf hat seinen Hallenser Aufenthalt dazu benutzt, um Francke und seinen Freunden (sicher können wir von Elers und Turner sprechen) russischen Unterricht zu erteilen (seltsam ist es, daß Ludolf, der sich des Unterschiedes zwischen dem Kirchenslavischen und dem Russischen bewußt war, doch promiscue vom „Russisch“ oder „Sclavonisch“ oder „Slavonisch“ spricht!). In seinen Briefen richtet er jeweils einige Zeilen an seine „lieben russischen Schüler“, damit sie das Erlernte nicht vergessen. Ist der Inhalt der Briefe z. T. recht zufällig, so erfahren wir aus ihnen doch von dem Hallenser Unterricht, aber auch von den Plänen und Hoffnungen, die mit diesem Unterricht der Lehrer, wie auch seine Schüler, vor allem Francke, verbanden.

Den ersten Brief sendet Ludolf aus Jena am 17. März 1698; wie fast immer, schreibt Ludolf eine Fremdsprache, Englisch, fügt aber einem jeden Brief einige russische Zeilen bei. So[14] heißt es im ersten Brief: „тяперь надобе прибавит (addere) немножко по руски, что бы вы не забыли, что вы учили ся из того языка. уповаю я на Бога, что благословит станет наши труды, что бы не напрасно были. вчерас изъ утра я доѣхалъ до сего мѣста въ добром здоровіи Слава Богу, и я обрѣлъ моего брата въ добромъ благополучіи. кажетъ ся мнѣ что онъ не хочетъ скоро отпустит меня однакожде я намѣреніе положилъ поѣхат къ ерффуртъ на будущей недѣлѣ.

[10] Vgl. *meinen* Aufsatz „Das Wahre Christentum Arndts in Rußland“, „Evangelium und Osten“, 1935, III, und das zit. Buch *Salomies'*, passim.

[11] Vgl. den zit. Brief Franckes an Leibniz (Anm. 1): „Arndtij Christianismum latinitate donatum ipsi obtuli, qvem se lecturum promisit.“

[12] Archiv der Hauptbibliothek des Waisenhauses, Mappe D. 71, im weiteren zitiere ich die Blätter der Mappe.

[13] Ob Ludolf schon im Januar in Halle war und bei der Abfassung der oben zitierten Widmung beteiligt war, können wir nicht sagen. Die Handschrift dieser Widmung ist aber keinesfalls mit der Handschrift Ludolfs identisch.

[14] Ich öffne alle Kürzungen, ersetze „omega“, „ksi“ und „psi“ durch einfache „o“, „ks“ und „ps“. „ъ“ füge ich bei Auflösung der Kürzungen nicht hinzu.

Зѣло желаю слышать какъ вы обучаите ся (exercitis) въ славенскомъ языкѣ, и естли по временом (interdum) собираете ся того дѣла ради. много я терпѣлъ на дорогѣ, по тому что двѣ ночи съряду (nach einander) мы были на пути, и вѣтръ былъ такъ крѣпокъ, что мало не опрокинулъ (fast übergeworffen) телѣгу. Северни хороша погода починала, естли долго постоит, къ прочому поѣзду моему гораздо угодно будетъ. посемъ васъ, мои любление руские ученики въ сохраненіе вышнаго предаю, и великую ползу къ христіанской церкви от того вашего знатства [sic!] желаю". (S. 1 R).[15]

Der Brief ist irrtümlich „Halle" datiert, daß Ludolf in Jena war, zeigt der nächste Brief vom 21. März 1698, der aus Jena geschrieben ist und wiederum den Bruder Ludolfs, der dort wohnt, erwähnt.

Der nächste Brief mit dem russischen Text ist am 30. April in „Auxburg" geschrieben. Die russischen Zeilen beginnen wiederum mit dem Hinweis darauf, daß Ludolf russisch schreibt, um seinen Schülern Gelegenheit zu geben, russisch zu lesen. In Augsburg fand Ludolf einen Pastor, Beck, der slavisch lernen will und sogar eine slavische Handschrift (Psalter) besitzt: „Для вашего обученія (exercitii) надобно приложит некоторие строки по русски. Живетъ здѣсь некоторои пасторъ, котораго, господинъ Бекъ называют, онъ великои охотникъ къ языкамъ. и желалъ такожде учится славенскому языку. я нашолъ у нево славенскои псалтырь писанои рукою, а гораздо худо. Есть у нево такожде церковнои штоканъ (тяпер я не помню какъ зовут по руски ein kelch) на которои [!] имена спасителя и учениковъ ево писана съ рускими литерами. кажетъ ся что некоторои солдатъ воровалъ изъ церкви. Остаю ся ваши [!] постояннои другъ Г. В. Лудолфф[16] (S. 8 R).

Vom nächsten Brief vom 23. Mai 1698 ist leider nur das PS. er-

---

[15] „Jetzt soll man etwas russisch hinzufügen, damit ihr nicht vergeßt, was ihr von der Sprache gelernt habt. Ich hoffe, daß Gott unsere Bemühungen segnen wird, daß sie nicht umsonst sind. Gestern kam ich in diesen Ort in guter Gesundheit. Gott sei Dank, fand ich meinen Bruder im Wohlergehen. Es scheint mir, daß er mich nicht bald weglassen will, ich beabsichtige aber nächste Woche nach Erfurt zu fahren. Ich möchte sehr gern hören, wie ihr slavisch lernt, und ob ihr zuweilen zu diesem Zwecke zusammenkommt. Ich habe viel auf der Reise erlitten, weil wir zwei Nächte nacheinander unterwegs waren und der Wind so stark war, daß er fast den Wagen umgeworfen hat. Heute beginnt gutes Wetter, wenn es lang andauert, wird es für meine weitere Reise sehr gut sein. Danach, meine lieben russischen Schüler, anvertraue ich euch dem Schutz des Allerhöchsten, und verspreche mir großen Nutzen von diesen eueren Kenntnissen für die christliche Kirche."

[16] „Für eure Übung soll man wiederum einige Zeilen russisch hinzufügen. Hier lebt ein Pastor, namens Beck, der ein großer Sprachliebhaber ist und auch slavisch lernen möchte. Ich fand bei ihm einen slavischen Psalter, mit der Hand, aber sehr schlecht geschrieben. Er besitzt auch ein Kirchengefäß (ich habe jetzt vergessen, wie russisch ein Kelch heißt), auf welchem die Namen des Heilands und seiner Schüler mit russischen Buchstaben geschrieben sind. Wie es scheint, hat es ein Soldat aus der Kirche gestohlen. Ich verbleibe euer treuer Freund H. W. Ludolf."

halten geblieben, der Brief ist in Italien geschrieben, aber die Ortsangabe fehlt. Die zweite Seite des Postscriptums enthält nun wiederum den russischen Text: „хотія не досугъ мнѣ пространно (weitläufftig) тяпер писать, однакожде надобно прибавить (addere) немножко по руски. Гораздо возрадовался что господин Елерсъ свидался съ русскими младенцами въ берлине, и что онъ отдалъ имъ мою рускую работу. желалъ бы, что бы вы имѣли списокъ от славенского и руского лексикона, которои бранденбурскій переводчик (interpres) сочинилъ. а кажетъ ся мнѣ, что онъ толикую цену проситъ, которую нихто ему платит станетъ. есть здѣсъ нѣкоторои рускои князь, которои имѣет сына у себя, лѣтъ съ шестнадесят старого. естли онъ хотѣлъ послать ево въ галлу, много части от нево вы получили бы, потому что он понятнои (apprehendens) младенецъ. и знаетъ уже нарочито (ziemlich) по латински. молитеся толко прилежно Богу, что бы он дѣло свое благословилъ, и онъ возбудит станетъ во всехъ народех люди которие о устроенніи тѣла спасителя нашево потщится станут. Да Богъ исполнит надежду всех уповающих на нево." (S. 6 R).[17]

Dieser Brief ist ungemein charakteristisch. Hier spricht Ludolf von allen Problemen, die in Halle in bezug auf die Russen und die östlich-orthodoxe russische Kirche bestanden: das Studium der Sprache, wobei die Beschaffung der Unterrichtsbehelfe zu den größten Schwierigkeiten gehörte; nun hat der „brandenburgische Übersetzer" ein Wörterbuch geschaffen (vielleicht eins der Wörterbücher, die jetzt in der Berliner Staatsbibliothek sich befinden).[18] Ludolf selbst hat seine russische Grammatik in Oxford herausgebracht, die jetzt Elers den russischen Jungen in Berlin schenkte; die Grammatik enthielt bekanntlich die religiösen Gespräche. Man wollte nun mit Rußland auf gleiche Weise die Verbindungen anknüpfen, wie das mit anderen slavischen und nichtslavischen Völkern der Fall war, — durch die Heranziehung der jungen Russen an die Lehranstalten des Waisenhauses. Davon versprach man sich eine Erleichterung in der Erlernung der slavischen Sprachen, aber auch vor allem die Anknüpfung der lebendigen Beziehungen zu Rußland. Gerade von seiner Orientreise schrieb Ludolf auch darüber, daß

[17] „Obwohl ich keine Zeit habe, jetzt weitläufig zu schreiben, doch soll man etwas russisch hinzufügen. Ich habe mich sehr gefreut, daß Herr Elers in Berlin die russischen Jungen traf und daß er ihnen meine russische Arbeit übergeben hat. Ich möchte, daß ihr die Abschrift des slavischen und des russischen Wörterbuchs hättet, das von dem brandenburgischen Übersetzer zusammengestellt ist. Doch scheint es mir, daß er einen Preis verlangt, welchen ihm niemand zahlen wird. Hier lebt ein russischer Fürst, welcher bei sich einen Sohn hat im Alter von sechzehn Jahren. Wenn er ihn nach Halle schicken wollte, hättet ihr viel Nutzen von ihm gehabt, denn er ist ein verständiger Junge und kann schon ziemlich gut lateinisch. Betet nur fleißig zu Gott, daß er sein Werk segnet, und er wird bei allen Völkern die Menschen erwecken, die um den Leib Christi Sorge tragen werden. Möge Gott die Erwartung aller, die auf ihn hoffen, erfüllen."

[18] Vgl. *A. Jacimirskij*, in: „Sbornik O. R. Ja. i S.", Bd. 98 (1921).

„das Slavonische" sich für die Arbeit auf dem Balkan eignet. Russische Zöglinge hat aber das Waisenhaus nur in ganz vereinzelten Fällen gehabt, und als Vermittler traten später die Deutschen aus dem Baltikum auf.

Noch am 19. Mai 1699 schreibt Ludolf aus Konstantinopel — jetzt nur an Francke persönlich — einige Worte russisch: „еще въ добромъ здоровіи живу, слава Богу. всегда радъ буду слышать, что со своею женою и съ твоими дѣтими [!] въ желаемомъ благополучіи обрѣтаешься. пожалуй скажн челобитіе от меня женѣ твоеи и всѣмъ въ дому твоемъ стоящимъ. естли некоторие вещи съ москвы принимаешъ, пожадуи извѣщаи мнѣ. потому что давно ничево слышалъ о многих [!] другех въ тои землѣ. по семъ въ сохраненіе милосерднаго отца тебя предаю и остаю ся твои постоянной другъ и слуга HWL" (S. 19 R).[19]

Mit seinen Moskauer Freunden ist Ludolf allerdings bald wieder in Verbindung getreten, von den meisten hat er Nachrichten aus Moskau gehabt.[20] Dieses Thema interessiert uns hier allerdings nicht.

Wir haben auch aus der späteren Zeit Zeugnisse davon, wie die Schüler der Hallenser Pietisten die slavischen Sprachen weiter betrieben.[21] Im Jahre 1725 teilt Pastor Rodde aus Narva nach Halle mit:[22]

„Wir haben hier ein Exercitium, in dem wir einige Stunden haben, da ich mit Hn. ConRector Herbers und H. Keiling etwas Russisches exponieren und hernach vertim, welches durch die Schul-Knaben ins reine geschrieben wird, dadurch meine beyden confratres, schon soweit geübet, daß sie zur Noth einen Text verstehen und resolvieren können. Welches ihnen große Beyhülfe thut indem wir beständig 9 bis 10 Ruß. Scholaren in uns. Stadt-Schule haben, die da teutsch lernen, u. ob wir gleich directe ihnen nichts von der Religion sagen, so geschiehets doch incidentes indem sie die Bibel mitlesen, u. den Katechismum tractieren, auch das kleine Rußische tractätgen so dort in Halle gedruckt ist."

So wiederholt sich nach 25 Jahren das Bild der Hallischen slavistischen Studien in Narva! Inzwischen haben die Hallenser, wie aus dem angeführten Zitat hervorgeht, schon für den „russischen" religiösen Lesestoff gesorgt. Über die ersten Hallenser Drucke, die bis jetzt uns nur aus den gelegentlichen Erwähnungen in den handschriftlichen Quellen bekannt sind, will ich noch einige Worte sagen.[23]

---

[19] „Ich lebe noch in guter Gesundheit, Gott sei dank. Immer werde ich mich freuen zu hören, daß du dich mit deiner Frau und deinen Kindern in gewünschtem Wohlergehen befindest. Bitte grüße von mir deine Frau und alle in deinem Hause. Wenn du etwas aus Moskau bekommst, bitte benachrichtige mich, weil ich lange nichts mehr von meinen (?) Freunden in jenem Land gehört habe. Ich anvertraue dich der Obhut des barmherzigen Vaters und verbleibe dein Freund und Diener HWL."

[20] Vgl. den Brief aus Konstantinopel vom 13. September 1699, S. 24.

[21] Vgl. *meinen* oben zit. Aufsatz in der „Zeitschr. f. slav. Philol.", S. 30 f.

[22] Brief vom 29. Juni 1725, in der Abschrift im Sammelband A. 114, S. 29.

[23] Vgl. *meinen* Aufsatz im „Kyrios", 1938, 1/2.

3.

In der älteren Literatur finden wir immer nur die Erwähnungen der Hallenser Drucke aus dem Jahre 1735,[24] obwohl auch von diesen Drucken eigentlich nur ein einziger besser bekannt war und einige völlig verschollen blieben. Vor einem Jahr habe ich die Vermutung aufgestellt, daß in Halle schon 1717—1719 „russisch" gedruckt wurde. Ich konnte mich dabei auf eine handschriftliche Notiz von Heinrich Milde berufen.[25] Inzwischen fand meine Vermutung einige weitere Bestätigungen in den neu aufgefundenen und z. T. neu veröffentlichten Quellen.

Was die Pläne der Hallenser, slavisch zu drucken, betrifft, so habe ich schon oben (S. 78 f.) auf einige Äußerungen hingewiesen (A. H. Francke im Brief an Leibniz, Gossenius und Ludolf), die davon zeugen, daß man in Halle sehr früh, bereits am Ende des 17. Jahrhunderts, an die „slavischen" oder „russischen" Übersetzungen der pietistischen Literatur gedacht hat. Wir treffen aber um dieselbe Zeit auch Äußerungen, die darauf hindeuten, daß man mit großer Sicherheit mit der Veröffentlichung der slavischen Schriften rechnete! Alles deutet darauf hin, daß die Druckerei des Waisenhauses nicht erst kurz vor 1735 die „russischen" Typen erworben hat, sondern viel früher, schon am Anfang des 18. Jahrhunderts.

Im Herbst 1698 reist A. H. Francke nach Berlin. Das Tagebuch dieser Reise ist mir erst vor kurzem zugänglich geworden.[26] Die Reise trat Francke am 27. August an. Am 29. empfängt er in Berlin aus den Händen Speners das ersehnte russische Wörterbuch! Und zwar handelt es sich hier nicht um das Werk des „brandenburgischen Übersetzers", sondern um ein neues Wörterbuch, das für Francke sein „Vertreter" in Rußland, Schaarschmied,[27] bestellt hat.[28] Francke notiert in seinem Tagebuch:

„H. D. Spener brachte mir auch gleich das von H. Scharschmieden aus Narwa mit übersandten lexicon Russicum MSt. in fol." (S. 2, am 29. August). Francke plant sofort den Druck dieses Lexikons. Am selben Tage besucht er

---

[24] Vgl. *meinen* soeben zit. Aufsatz, S. 56—57.

[25] Vgl. ebendort, S. 68 ff.

[26] Da dieses Tagebuch sich nicht im Archiv der Hauptbibliothek des WH., sondern im Archiv der Verwaltung befindet (Nr. „Tit. II, Sect.-Nr. 18. Schr. I^{a}, Fach 3").

[27] Über ihn vgl. vor allem seine Autobiographie im Bd. D. 83, S. 521—858; diese umfangreiche Handschrift ist nur zum Teil von *Ilmari Salomies*, „Der Hallesche Pietismus in Rußland zur Zeit Peters des Großen", Helsinki 1936, 23 ff., 39 ff. usf., ausgenutzt; früher *Ch. Ch. Sturm* (anonym): Nachrichten von dem Charakter und der Amtsführung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, Halle/S., Bd. VI, 1779, S. 191 ff., und *G. Kramer:* A. H. Francke . . ., Halle/S., II, 1882, S. 53 ff., und *derselbe:* Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes . . ., Halle/S., 1861, S. 338 f., und anderswo.

[28] Über das Wörterbuch, das sich jetzt im Archiv der Hauptbibliothek befindet, *mein* Aufsatz in der Zeitschr. f. slav. Philol., zit. S. 28 f.

den Geheimrat von Fuchß und notiert nachher (S. 3): „Es gab auch über Tisch Gelegenheit von der slavonischen Sprache zu reden, und in sonderheit, wie man zu deren exolierung einen Anfang gemachet, und wie ich anjetzo ein gutes slavonisches Lexicon MStum von Narwa geschickt bekommen. Er bedauerte, daß er solches nicht eher gewußt, er hätte den Zar wollen dahin disponieren, Anstalt zu machen, daß ein hundert moskovitische Knaben daher [sic!] Halle bey unsern Anstalten erzogen würden. Ich solle doch den Überschlag machen, was etwa das Lexicon zu trucken kosten werden, vielleicht thue der Churfürst etwas zu solchem wichtigen Wercke." Am nächsten Tage macht Francke schon Schritte, um eventuell das Lexikon erscheinen zu lassen: „habe ich an den H. G. Rat von Fuchß geschrieben, was meine Meynung sey wegen des lexici Russici, und einige Vorschläge gethan, wie das Werck mit sehr großem Nutzen zum effect kommen könne, habe ihm auch das lex. Russ. selbst communicieret" (S. 5, den 30. August). Francke besuchte in den nächsten Tagen Jablonsky, mit dem er über die Möglichkeit, eine polnische Bibelausgabe zustandezubringen sprach, traf „drey moskovitische junge Herren", die ihm und Elers „ein russisches Gebetbuch ... zeigten". Anfang September erhält er die Antwort des Geheimrats Fuchß: „Er gab mir auch das MStum Lexicon Russicum wieder und sagte hinzu, daß der Churfürst wohl .... [unleserlich] tausend Taler dazu geben würde, daß es heraußkomme" (S. 18, 6. September).

Francke traf (Notiz ohne Datum, wohl am 8.—9. September, S. 25) auch den „brandenburgischen Übersetzer": „Wir," schreibt er, „gingen zu dem in der Nachbarschafft wohnenden H. Rath von Bergen [?], Russischen Interprete, der uns sein angefangenes Slavonisches Lexicon, die Slavonische Bibel, geschriebene mstische disputationes und einige russische Briefe auf dem Churf. Archivo zeigte."

Warum Francke das Lexikon nicht gedruckt hat, können wir nicht sagen. Den Plan „slavonisch" oder „russisch" zu drucken, kehrt aber seit jener Zeit in seinem Denken immer wieder zurück. Schaarschmied hat für ihn nicht nur das Lexikon besorgt, sondern auch die Übersetzungen seiner „Traktätlein". Das dürfen wir wohl aus einem Brief Ludolfs, der inzwischen nach Konstantinopel kam, schließen. Am 19. Mai 1699 schreibt nämlich Ludolf an Francke (D. 71, S. 18): „Das von H. Scharschmidten empfangene sclavonische Dictionar. kann ihnen vielleicht einstens zu statten kommen, und sehe ich nicht ungerne, daß ihnen H. Scharschmidt zusendete, was von meines werthesten freundes tractätlein in Russisch übersetzet worden. Vielleicht bescheert Gott mittel, daß sie zu frommen herzen erbauung können gedrucket werden ..." Anschließend äußert Ludolf seinen Unwillen darüber, daß die slavischen Typen, die er in Oxford hat anfertigen lassen, „zu grob" geraten sind.

Die Pläne Franckes, russisch zu drucken, sind schon 1704 so weit fortgeschritten, daß er an die russischen Veröffentlichungen denken kann. Das erfahren wir — bei dem großen Mangel an Hallenser Quellen für jene Zeit — leider nur aus einem Brief des Magisters Johann Werner Paus, der 1701 nach Moskau kam

und mit Francke in Verbindung stand.[29] In seinem Brief vom 1. März alten Stils 1704 schreibt Paus nämlich folgendes:[30] „Hala semper aliquid novi, semper aliquid boni. Der gütige Vater, von deßen weisen Schicksal solches alles fließet, sey deswegen höch. gelobet und es ins Künfftige also, daß die werthe Universität nicht so wohl an dem Ruhm vortreffl. literatur als an Lob eines thätigen Christenthums in aller Welt wachsen möge. Unter anderen Praerogativen aber, mit welchen ihre hochEhrw. Anstalt von Gott begnadiget, hat mich sehr afficiret die Anrichtung einer Truckerey mit Rußischen Charakteren, wie ich aus dem letzten Schreiben, und dabey liegenden künfftigen specimine ermeßen kann. Wie ich nun hier zu gesegnetem Fortgang unter der gewaltigen Hand Gottes erbitte so habe auch hauptsächl. gewünschet, daß solches uns hier zu einem Vortheil gereichen möge." Paus denkt allerdings zunächst daran, seine eigene Arbeit in Halle herauszubringen: „Als ich hier mit H. Scharschmidten von sothanem Werck redete, kamen wir auf den Gedanken, ob es nicht rathsam sey, diejenige Tabulam Chronologicam so ich verwiechenen Winter erlaboriret u. calendis Jan. dem Durchl. Tzarewitschen offerirt,[31] ihnen nach Hall zu überschicken, damit solche unter den Erstlingen ... aus der neuen Truckerey könne edirt werden." Paus macht noch einen weiteren Vorschlag, ein Lexikon zu drucken, und zwar schlägt er selbst — wohl ohne vom Schaarschmidtschen Lexikon etwas zu wissen — einen Text von „Cellarii Vocabularium latino germanicum dabey die Rußische Worte gesetzt weren". Noch in seinem nächsten Brief vom 17. Juli 1704 (S. 3) erkundigt sich Paus:[32] „Ob das Zeitverzeichnis, welches ich in ruß. Sprache von Anfang der Welt bis auf unsere Zeit geschrieben und 1. Jan. huius anni dem durchl. Tzarewitsch. dedicirt und offerirt habe, nachgehends den Hn. Prof. nach Halle zum Druck, den man hier schwerl. haben kan, zurechte kommen, möchte sehr gern wißen. Bitte frl. um Nachricht." Die Tafel ist in Halle angekommen, man hat sogar den russischen Text z. T. ins Deutsche übersetzt. Zum Druck der Tafel scheint es aber nicht gekommen zu sein. Den Grund können wir in diesem Falle fast mit voller Sicherheit sagen: Francke wollte doch nicht die Schulbücher und Lehrmittel in den slavischen Sprachen veröffentlichen, wie vielmehr die religiöse Literatur.

Aus ganz anderen Gründen ist es nicht zur Verwirklichung eines weiteren Plans Franckes gekommen, zur Veröffentlichung der „russischen Bibel". 1722 wurde im Waisenhaus die berühmte „Böh-

---

[29] Vgl. über Paus die unten zit. Arbeit von *V. N. Peretc.*

[30] Brief im Besitz der Preußischen Staatsbibliothek.

[31] Vgl. über diese Tafel *meinen* Aufsatz in der Zeitschr. f. slav. Philol., S. 29 und 154.

[32] Der Brief ebenfalls im Besitz der Preußischen Staatsbibliothek.

mische Bibel" gedruckt,[33] die Polnische Bibel, die 1726 herausgekommen ist, war 1725 bereits im Druck,[34] als F r a n c k e von der Königlichen Preußischen Kanzlei ein Schreiben vom 26. Mai 1725 erhielt, das „Die Approbation des gemeldeten Drucks der Russischen Bibel, item acceptation des Voschlages des H. Candid. Carstaedts zum Gvarnison Prediger, enthaltend"[35] enthielt. Dieses Schriftstück drucke ich hier nun vollständig ab:

„Würdiger, besonders lieber getreuer. Ich habe Euer Schreiben von 19ten dieses zu erst erhalten, und werde Ich gerne sehen, wenn Ihr eine Rußische Bibel in Halle drucken laßet, Ich will auch gerne etwas dazu geben. Betreffend den Guarnison Prediger Karstedt zu Brandenburg, derselbe gefällt mir, und werde Ich Ihn wohl nehmen; des Köppen von Salzwedel seine Predigt wahr (sic!) auch zimlich gut; allein es scheint ein Kränklicher man zu seyn, dabei kan Ich denselben nicht gebrauchen; Ich habe auch gefunden, daß des Karstedts Predigt mehr ans Leute gegangen. Ich bin übrigens

Berlin den 26ten Ew. Wohlaffectionirter König
May 1725 (Unterschrift)."

Adressiert: „An den Professor Francken in Halle."

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß F r a n c k e nicht „auf Vorrat" sich diese Approbation erbeten hat! Die „russische Druckerei" war wohl nicht nur da, sondern auch voll in Tätigkeit. Allerdings fehlte noch eines — und zwar d e r T e x t der „russischen Bibel". Die Hallenser Pietisten hatten die klare Vorstellung, daß der kirchenslavische Text in vielem dem einfachen russischen Mann nicht mehr verständlich ist.[36] Woher hoffte F r a n c k e nun den russischen Text zu erhalten? Wurde vielleicht an einem solchen Text schon gearbeitet? Darüber wissen wir wiederum nichts.

4.

Gewöhnlich hat man angenommen, daß in Halle erst um 1735 „russisch" gedruckt wurde.[37] Man hatte allerdings nicht alle Hallenser Drucke gekannt,[38] vor allem nicht für alle die Originale ge-

[33] Vgl. *meinen* Aufsatz in der Zeitschr. f. slav. Philol., S. 45 ff., sowie *meine* in Vorbereitung befindliche Arbeit „Die Böhmische Bibel 1722", wo die Vorgeschichte dieses Druckes erzählt wird, auch *J. Th. Elsner:* Versuch einer böhmischen Bibel-Geschichte, ... Nebst einem historischen Anhange von verschiedenen absonderlich gedruckten böhmischen Neuen Testamenten, Halle 1765.

[34] Darüber *mein* Aufsatz, S. 61 ff., und *Th. Wotschke:* Der Pietismus im alten Polen, „Deutsche Blätter für Polen", 1927, H. IX, und 1929, H. VI.

[35] So lautet die Notiz auf dem Umschlag. Das Schreiben befindet sich im Kasten mit den Königlichen Reskripten im Archiv der Verwaltung des WH.

[36] Vgl. schon die Bemerkungen in der Ludolfschen Grammatik, vgl. *meinen* Aufsatz in der Zeitschr. f. slav. Philol., S. 34—35.

[37] Vgl. Hinweise in *meinem* Aufsatz in „Kyrios", 1938, 1/2, S. 56 ff.

[38] Von mir sind gefunden worden: die Übersetzung des „Informatorium Biblicum" von J. Chr. Arndt, ein kleiner Psalmendruck, endlich die Übersetzung

funden,[39] aber einige Drucke aus dem Jahre 1735 waren sicher da: dafür bürgte das Datum auf den Titelblättern.

Für das Vorhandensein der früheren Drucke, die wohl um 1717—1719 entstanden sind,[40] sprach nun nur eine Notiz von Milde, der — ununterbrochen seit 1699 in Halle lebend — doch wissen mußte, daß der kleine Katechismus Luthers wirklich in Halle gedruckt wurde! Jetzt sind einige weitere Zeugnisse für das Vorhandensein dieser früheren Drucke da.

R. Kammel hat in seinem Aufsatz „A. H. Franckes Tätigkeit für die Diaspora des Ostens"[41] einen wichtigen Bericht des Pastors Chr. Fr. Mickwitz aus dem Jahre 1723 (Januar bis März) abdrucken dürfen.[42] Mickwitz, der Hausprediger des Obersten von Campenhausen, notiert sich u. a. das Gespräch des Obersten mit dem Caren Peter dem Großen. Nachdem der Oberst dem Caren das estnische in Halle gedruckte Gesangbuch zeigte, legte er ihm auch einen russischen Druck aus Halle vor: „O[berst]: Hier ist auch noch ein Zeugnis von Halle, nhl. das kleine Russische büchlein, vom Anfang d. Christl. Lehre. M[ajestät]: Hel wel. Liest es darauf 3 mahl durch. Post Lectionem sprechen Ihro Mayest[ät]. Det is noch vel to hoch der mine nation, det mot noch vel enfaltiger sin. Meine Leute müssen erstlich den Catechismus wissen."[43] Das Gespräch kam dann auf den Versuch des Caren, die Bibel kirchenslavisch in Holland zu drucken. Aber auch diese wenigen Worte geben ein Zeugnis, daß der kleine Katechismus Franckes schon 1723 gedruckt vorlag! Daß der Text dieser ersten Ausgabe sich von der uns bekannten Handschrift[44] und von dem von mir inzwischen gefundenen Druck[45] unterscheidet, kann ich im weiteren beweisen. Jetzt wollen wir aber die Zeugnisse für das Vorhandensein der Hallenser russischen Frühdrucke vermehren. In einem Sammelband der Schriftstücke aus dem Besitz von Milde[46] befindet sich die Abschrift

---

des kleinen Katechismus von Francke. Vgl. den zit. Aufsatz 57 f., Zeitschr. f. slav. Philol., XV (1938), 1/2, 76—80; XVI, 1/2, 31—33, und diesen Aufsatz Abschnitt 5 und 6.

[39] Vgl. *meinen* Aufsatz in „Kyrios", 1938, 1/2, S. 56—59, und S. 73 f., sowie diesen Aufsatz, unten.

[40] Die Argumente vgl. im „Kyrios", S. 68—70. Vgl. neuerdings noch *H. Doerries*, Rußlands Eindringen in Europa in der Epoche Peter des Großen, Königsberg 1939 („Osteuropäische Forschungen", N. F. Heft 26), S. 83, wo auf die Existenz der Hallenser russischen Drucke vor 1721 aus einem Brief von Huyssen geschlossen wird.

[41] In „Die evangelische Diaspora", 1938, ich zitiere nach einem Sonderdruck, Leipzig 1939.

[42] Die Handschrift im Besitz des Herrn Prof. Th. Geißendörfer, Univ. Illinois.

[43] *Kammel*, op. cit. 53. Statt „uhl." lese ich „nhl." („nähmlich"!).

[44] *Mein* Aufsatz im „Kyrios", S. 58—59 und 70—73, Tafel 4.

[45] Vgl. unten.

[46] D. 68, weiter S. 90 zitiert.

der lateinischen Übersetzung desselben Werkes (S. 260 ff.). Die Abschrift trägt Notizen von Milde, die nach 1723 geschrieben sind; unter diesen Notizen finden wir folgende: „Dis Tractätlein ist auch ins Böhmische übersetzet.[47] Das Russische Exemplar ist hier gedruckt." Nun bietet uns die lateinische Übersetzung selbst die Möglichkeit, die Zeit des russischen Druckes etwas genauer zu datieren. Die Vorrede zur lateinischen Übersetzung ist von Milde unterschrieben und vom 18. Dezember 1718 datiert; in der Vorrede lesen wir aber:

„Ceterum hic libellus curente hoc anno aetiam Slavonico idiomatae, typis Russicis in Orphanotrohaei nostri officina typographica exsciptus, in lucem prodiit, ut, qui inter Serenissimi Regis Prussiae praesidiarios milites e Russorum gente oriundi existunt, habeant, quo animarum saluti consulatur. Impullit me potissimum ad praesentem translationem illius Bohemi conditio, qui his diebus aliquoties me convenit, et praeter vernaculam et Latinam linguam nullius est compos . . ." (S. 261—261 R).

Die russische Ausgabe muß also nicht später als 1718 gedruckt worden sein. Daß man es ausdrücklich als eine Ausgabe für die Preußen russischer Abstammung bezeichnete, entspricht der Vorsicht, mit der man in Halle in solchen Fällen verfuhr:[48] man wollte nicht den Eindruck erwecken, als versuche man in Rußland eine evangelische Mission zu treiben. —

Jedenfalls wird es uns, nachdem wir wissen, daß in Halle ja der kleine Katechismus Luthers[49] und der kleine Katechismus Franckes[50] gedruckt worden sind, nicht mehr wundern, wenn, wie wir oben gelesen haben, Rodde aus Narva 1725 von einem „russischen tractätgen" berichtet, das in Halle gedruckt wurde.[51] Die russischen Schüler an der Stadtschule in Narva nehmen gelegentlich an dem evangelischen Religionsunterricht teil, „indem sie die Bibel mitlesen, u. den Katechismus tractieren, auch das kleine Rußische tractätgen so dort in Halle gedruckt ist, von welchem ich mir 100 exeml. gebunden ausbitte, weil man hier und dort es verlanget" schreibt Rodde. Ist dieses „tractätgen" nun der kleine Katechismus Franckes? Vielleicht spricht dafür die weitere Mitteilung Roddes:

„Von izt gemeldeten tractätgen muß nur noch dieses melden. Auch vor des Kaisers Tode hatten dieselben mit dem vornehmsten Geistl[ichen] dieses Reiches eine conferenz gehalten, wie man doch d. Unwißenheit des Volcks abhelfen, und d. Erkäntniß d. Wahrheit ihnen gantz einfältig und kürtzl. beybringen könte. Darauf hätten J. M. gesagt: d. Rußl. catechismus wäre noch zu weitläufig, es müße noch kürtzer seyn, dabey hatten Sie ds obgemeldete tractätg. vorgeschlagen,

---

[47] Der Druck ist mir unbekannt.

[48] Vgl. den analogen Fall mit dem Psalmen-Druck 1735 od. ff. — Zeitschr. f. slav. Philol., XV, 1/2, S. 79—80.

[49] Vgl. *meinen* Aufsatz in „Kyrios", S. 68—70.

[50] Vgl. oben.

[51] A. 114, S. 28, Abschrift eines Briefes von Rodde aus Narva vom 29. Juni 1725.

das die Geistl[ichen] daßelbe revidiren, und etl. 1000 mal herausgeben möchten, worauf dann auch der Erzbischof (weil er vernommen daß ich es vertiret) s. vicarium an mich sandte, und ein Exemplar verlangte, mit dem Vermelden was der hochsel. Herr vorgeschlagen, es scheinet aber daß es mit s. Tode auch gestorben indem es nun gantz stille damit ist ..."

Der Car hat, wie wir schon wissen, den Katechismus Franckes bereits gekannt. Es ist aber natürlich nicht ausgeschlossen, daß es sich hier um ein anderes Buch gehandelt hat. Wertvoll ist für uns die Mitteilung, daß dieses „tractätgen" von Rodde selbst übersetzt (vertieret) wurde; damit wird auch meine Vermutung bestätigt, daß Rodde mit den russischen Drucken vor 1719 etwas zu tun hatte.[52]

Ob nun auch weitere Drucke um diese Zeit entstanden sind, kann man kaum sagen, solange uns nicht mal die beiden erwähnten Drucke bekannt sind! Und wenn wir bedenken, wie lange auch einige Hallenser Drucke aus dem Jahre 1735 unbekannt blieben, so müssen wir auf die weiteren Funde warten. In Halle konnte ich bis jetzt nichts finden. Vielleicht werden Nachforschungen im Baltikum von Erfolg gekrönt sein.

Wir besitzen den kleinen Katechismus von Francke in der Übersetzung von Simon Todorśkyj aus dem Jahre 1735. Neuerdings habe ich auch ein gedrucktes Exemplar dieser Übersetzung aufgefunden.[53] In welcher Beziehung steht nun diese spätere Übersetzung zu der älteren (die vielleicht von Rodde stammt)? — Wir besitzen den vollen Text der alten Übersetzung nicht, uns sind aber durch Zufall einige Proben erhalten geblieben. Im unerschöpflichen Archiv der Hauptbibliothek des Waisenhauses liegen nämlich Verbesserungen zu dieser ersten Ausgabe vor![54] Wohl zum gedruckten Text; da sehr viele Verbesserungen die Fehler korrigieren, die nur in einem schlechten Druck, aber in keiner Handschrift möglich sind, — Verwechslungen der Buchstaben und ähnliches. An mancher Stelle finden wir aber Verbesserungen, die sicherlich auf die Schreibweise der Originalhandschrift sich beziehen, vor allem dort, wo es sich um die lexikalischen Fragen handelt. Der Druck muß, nach allem zu urteilen, sehr schlecht gewesen sein. Es hätte keinen Zweck, hier die Beispiele anzuführen: Verwechslungen von „в" und „б", „е" und „ѣ", „о" und Omega werden in jeder Frage verbessert; der Korrektor hält sich ganz genau an die kirchenslavischen Vorschriften des russischen 17. Jahrhunderts. Daß die Verbesserungen nicht von Todorśkyj stammen, ersieht man leicht, wenn man an den wenigen Stellen, wo man zwei bis drei zusammenhängende Wörter hat, den Text der korrigierten Vorlage (die immer zitiert wird), die Vor-

[52] Vgl. „Kyrios", 1938, 1/2, S. 68 f.
[53] Vgl. weiter die Paragraphen 5 und 6.
[54] Mappe J. 25b, Nr. 4. Vgl. *meinen* Aufsatz, S. 29 f.

schläge des Korrektors, die Handschrift von Todorśkyj und den Druck aus dem Jahre 1735 vergleicht:

Stelle	Vorlage (der alte Druck)	Korrektur	Hs. Todorśkyjs	Druck aus dem Jahre 1735
Frage 8	Бози	Бози ини	Бози иныи	Бози иныи
Frage 8	не возмеши	не приемли	не пріими	непріими
Frage 8	долголетенъ	долголѣтенъ	многолѣтенъ	многолѣтенъ
Frage 8	не вожделѣеши	не возжелаеши, oder не возжелай, „besser" sei: да не похотствуеши	не пожелай	не пожелаи
Frage 12	грешници	грѣшники	грѣшницы	грѣшинцы, Druckfehler
Frage 19	извѣстенъ быти	извѣстнымъ дерзновениемъ дерзати	извѣстно вѣдати	извѣстно вѣдати
Frage 21	цѣломудрно	цѣломудрено	цѣломудренно	цѣломудренно

Solche Fälle, wie вечніи, началъ (statt начало), ведую истенниі, гего (его), рабь, блажение (statt -ство), грехь, діяболомь usf. zeigen, daß der Druck oder die erste Übersetzung von einem Menschen stammte, der ungenügend russisch konnte. Daß Rodde, der einige Jahre in der russischen Gefangenschaft verbrachte, nur so schlecht russisch konnte, kann man wohl bezweifeln. Jedenfalls gestatten uns die kleinen Korrekturblätter einen Blick auf die Vorgeschichte des Druckes aus dem Jahre 1735.

5.

Ich habe in „Kyrios", III, 1/2, S. 70—73, den Text der „russischen Übersetzung des „kleinen Katechismus" Franckes von S. Todorśkyj abgedruckt; diese Übersetzung ist in der Hauptbibliothek des Waisenhauses als Handschrift erhalten geblieben.[55]

Inzwischen fand ich in der Universitätsbibliothek Halle/S. ein gedrucktes Exemplar dieses Katechismus.[56] Der Druck, ausgestattet

[55] Vgl. die Abbildung 4 ebendort.

[56] Im Sammelband Jm. 211. a. — Der Sammelband enthält außerdem einige čechische Drucke des Waisenhauses (vgl. *meinen* Aufsatz in der Zeitschr. f. slav. Philol.) und die von mir früher entdeckte Übersetzung des „Informatoriums Biblicum" von Arndt. Die Titelblätter der beiden „russischen Drucke" tragen die Eintragung von alter Hand: „übersetzt v. Simeon Todrosky". Alle (6) datierten Drucke im Sammelband stammen aus den Jahren 1735—1739.

so, wie die anderen Hallischen Drucke, enthält einen Text, der sich von unserem („Kyrios", III, 1/2) durch Weglassung des Namens Franckes im Titel und durch Einfügung der Schriftzitate unterscheidet. Manche Stellen sind jedenfalls verbessert oder durch Ergänzungen erklärt. Wir haben also in unserer Handschrift nicht die letzte Fassung der Übersetzung: wahrscheinlich ist die Handschrift deshalb auch erhalten geblieben; die Handschriften, die als Unterlagen der Hallischen Drucke dienten, konnte ich bis jetzt nicht finden.

Ich stelle hier die Abweichungen des gedruckten Textes von der von mir veröffentlichten Handschrift zusammen; wir können nach

Frage — Antwort Nr.	Handschrift	Druck
и	без'законие тоесть	беззаконіе или
і	подобаетъ в серци моемъ быти, страхъ Божій и совершенная любовь	.... быти, страху Божію и совершеннои любвѣ
ді	что грѣхъ заслужитъ у Бога	что грѣхъ заслужилъ у Бога
еі	муки убѣжати	муки вѣчныя убѣжати
і	дѣиствуетъ	дѣиствуе (Ukrainismus oder Druckfehler?)
иі	Какова	какову
„	грѣхъ моихъ и внѣшныхъ и внутренныхъ истиннымъ сокрушеніемъ и покояніемъ познати и у Бога милость просити	грѣхи мои и внѣшныя и внутренныя истиннымъ сокрушеніемъ познати и у Бога милости просити
ѳі	милость просиши	милости просиши
к	себе за ны	себе за насъ
ка	пощуся	потщуся
кв	премѣняти	премѣнити
„	противу Грѣху	противы грѣха
кг	какже здѣлаешъ	какже дѣлаешъ
„	изнемоганіемъ погрѣшаешъ	слабостію погрѣшаешъ
„	Тотчасъ	Абіе
кд	всегда быти возиматъ	всегда бываетъ
„	возлюбленной Крестъ	возлюбленной крестъ или страданіе и гоненіе
ке	подъ крестомъ	подъ крестомъ или страданіемъ и гоненіемъ

dem Charakter der Veränderungen in dem Bearbeiter wieder keinen anderen als S. Todorśkyj vermuten. Die rein orthographischen Veränderungen lasse ich beiseite.

Der nun abgeänderte Titel lautet (mit Weglassung des Namens August Hermann Franckes): Начало | ХРІСТІАНСКАГО УЧЕНІЯ | во | употребленіе | и въ ползу всякому правовѣрному | хрістіянину наипаче невѣдающимъ, | и много изустно учитися не | могущимъ | из священнаго писанія въ кратцѣ | изображенное. Das Titelblatt enthält keine Orts- und Zeitbezeichnung. Der ganze Druck umfaßt 48 Seiten. Der Katechismus ist auf S. 3—28 abgedruckt. Weiter folgt ein Anhang, der vielleicht noch interessanter ist als der Katechismus selbst.

6.

Todorśkyj ist bis jetzt der Forschung als Prediger und Übersetzer bekannt (wenn wir von seinen wissenschaftlichen Arbeiten absehen).[57] In dem Anhang des neuaufgefundenen Druckes tritt er auch als Dichter vor uns! Und zwar bringt er hier sechs geistliche Lieder. Das erste ist die Übersetzung des „Te Deum laudamus" (S. 29—31), die Übersetzung, die auch in dem Hallischen Psalmendruck um 1735 enthalten ist[58] und die ich anderswo schon neu veröffentlicht habe.[59]

Viel interessanter sind die fünf weiteren geistlichen Lieder. Es sind Übersetzungen in der Art ukrainischer geistlicher Lieder des 17. bis 18. Jahrhunderts, gedichtet nach einigen bekannten deutschen Kirchenliedern.[60] Todorśkyj versucht die Texte der deutschen Unterlagen möglichst genau wiederzugeben, mit sämtlichen Reimen; auch die inneren Reime sind erhalten. Wie in seinen prosaischen Übersetzungen, so auch in den dichterischen vermochte Todorśkyj durchaus den Eindruck zu erwecken, als handle es sich hier um Originalwerke. Nur ein paar Sinnbilder der Lieder, die in der ukrainischen geistlichen Dichtung ungewöhnlich sind (vgl. unten „Höhle der Wunden" Christi und ähnl.), weisen auf die fremdsprachigen Originale hin. Ich konnte die Quellen aller fünf Lieder feststellen. —

Unter den Werken der ukrainischen geistlichen Dichtung des 18. Jahrhunderts kannte man bisher keine Übersetzungen aus dem Deutschen (wohl aber aus dem Lateinischen, aus dem Polnischen, vielleicht aus dem Čechischen), so daß die fünf Lieder durchaus die

---

[57] Vgl. *meine* zit. Aufsätze und die dort verzeichnete Literatur.

[58] Vgl. *meine* Mitteilung „Ein unbekannter Hallenser slavischer Druck" in der Zeitschr. f. slav. Philol., XV, 1/2, S. 76—80.

[59] Ebenda, S. 78 f.

[60] Vgl. die neueren grundlegenden Arbeiten über das ukrainische geistliche Lied von *M. Voznjak:* Materijaly do istoriji ukrajinśkoj pisni i virši, 3 Hefte, Lemberg 1913—1925, und *Jul. A. Javorśkyj:* Materialy dlja istorii starinnoj pesennoj literatury v Podkarpatskoj Rusi, Prag 1934, wo auch die ältere Literatur verzeichnet ist.

Beachtung der Literaturhistoriker verdienen.[61] Todorśkyj sollte auch in die Liste der ukrainischen geistlichen Dichter des 18. Jahrhunderts aufgenommen werden. Die Lieder folgen nun:

О мой боже! кто возможе
толь силнимъ въ свѣтѣ быти,
умноженни, безчисленни
грѣхи побѣдити.

Аще всюду, бѣгать буду,
даже въ конецъ послѣдныи,
но и тако, знайдетъ всяко
часъ мя многобѣдный.

Ты избави, не остави
аще и окаянный
есмъ, сладчаишый сынъ дражаишый
твой, за мя на смерть данный.

Ґдѣ грѣхъ, тамо, спѣшитъ прямо
казнь, убо здесь как требѣ
накажи мя, пощади мя
тамо, даждъ жить въ небѣ.

Долгъ остави, духъ исправи,
даждъ мнѣ кроткимъ быти,
послушливимъ терпеливимъ
сердцемъ ти служити.

Твори убо, какъ ти любо,
въ твоя предаюсь руцѣ.
токмо вѣчной безконечной
не предаждъ мя муцѣ.

Какъ пернати пребывати
въ скважняхъ древъ обикаютъ,
сокровенни, престрашенни,
егда громы вдаряютъ.

Мнѣ вдрученну престрашенну,
от смерти и Ада:
уязвленный прободенный
бокъ христовъ отрада.

Вь немъ мя скрію, и почию,
въ немъ азъ и умираю,

[61] Übersetzungen aus dem Lateinischen behandle ich u. a. in *meinen* „Literarischen Lesefrüchten, VII“ in der „Zeitschr. f. slav. Philol.“ (erscheinen demnächst). — Übersetzungen aus dem Polnischen sind oftmals behandelt worden. Auf Übersetzungen aus dem Čechischen deuten Čechismen in einigen Texten bei *Javorśkyj* (zit.) hin.

христосъ сладость, христосъ радость
на нь азъ уповаю.

Отецъ зъ синомъ, духъ въ единомъ
существѣ, да почтется.
вѣчно слово, есть христово,
всякъ вѣруяй спасется.

(S. 30—32). Das ist die Übersetzung des Liedes „Ach Gott und Herr, wie groß und schwer sind mein' begang'ne Sünden" von Martin Rutilius († 1618), das hier in der Überarbeitung von Joh. Major († 1654) vorliegt.[62]

Das zweite Lied (S. 32—35) ist:

Іисусе, радость,
сердечная сладость,
тя ожидая,
давно вже вздихаю,
и уболѣваю,
тебе желая.
о чистый и пречистый
агнче, кромѣ тя ничтоже
любо быти може.

Подъ твоими щиты,
от врагъ имамъ быти
неповрежденный.
аще бы вся стрѣлы,
на мя возшумѣлы,
буду спасенный.
громъ силный, изобилный
грѣхъ, адъ аще устрашаетъ,
христосъ защищаетъ.

Змiй есть посмѣянный
смерти гнѣвъ попранный,
страхъ неужасенъ.
аще свѣтъ смятется,
на мя возмятется,
буду безопасенъ
азъ съ богомъ, и въ злѣ многомъ,
всѣ умолкнутъ напослѣды,
шумящии бѣды.

---

[62] Vgl. über Rutilius *Goedecke*, II (1886), S. 198, Nr. 128. — Über das Lied *E. E. Koch*, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges, VIII (1876), S. 226 ff.; *A. Fischer* — *W. Tümpel*, Das deutsche evang. Kirchenlied, I (1904), S. 21, 39. Beim Abdruck ersetze ich nur „и" durch „й", wo es nötig ist. Interpunktion verbessere ich nur in einigen wenigen Fällen. Auch die irrtümlich zusammengedruckten Wörter trenne ich.

Злато неищетно,
съ всѣмъ богатствомъ тщетно.
христосъ сладчайшый
надъ вся мира чести
исполненны лесты
онъ есть дражайшый.
скорбъ зъ гладомъ, и смерть зъ адомъ
не могут мя сотворити,
христа не любити.

Миръ сей оставляю,
вся въ немъ забываю,
все на свѣтѣ скверно.
грѣхи отидѣте
навѣкъ погрязнѣте
въ море безмѣрно.
честь слава и держава
о свѣте! подобна гною,
да будутъ съ тобою.

О скорбъ удалися,
ниже возвратися,
христосъ мнѣ радость.
кто бо любитъ бога,
тому горесть многа
бываетъ сладость.
смѣхъ, звады, гнѣвъ, досады
претерплю азъ, неинако,
и христу быти тако.

Das ist die Übersetzung des Liedes „Jesu meine Freude" von Johann Franck (1618—1677).[63]

Das weitere Lied (S. 35—38):

Коль красно денница сіяетъ,
благодатно блистаетъ,
давидовъ сынъ нареченный,
ты мой царъ и возлюбленный,
зъ Іесея прозябая,
сердце мнѣ исполняя:
услаждаешъ, ввеселяешъ, украшаешъ
богатъ дары,
возвышенный надъ вся твары.

Бисере неоцѣненный,
духомъ зъ маріи рожденный,
криномъ тя азъ нарицаю,
зъ тебе сладость почерпаю.

[63] Vgl. über diesen berühmten geistlichen Dichter RE³, VI, 141 f., Allg. Deutsche Biographie, VII, 211 f. Das Lied — *Koch*, op. cit. VIII, 279 ff.

слово твое дражайше
паче меда сладчайше
о осанна! съ небесъ манна,
въ снѣдь намъ данна.
твой рабъ буду,
никогда тя не забуду.

Излий в мя любвы быстрины,
о Яснѣйшый надъ рубыны,
да въ тѣлѣ твоемъ отсюду
насажденна вѣтвъ пребуду.
сладость, радость,
райска роже, христе боже!
тя желаю,
къ тебѣ зъ сердца воздихаю.

Ты мя увеселяешъ,
егда на мя призираешъ,
тѣло твое, кровъ и слово,
зыждутъ во мнѣ сердце ново.
на обятія прийми мя
раждези мя
благодатно.
воззови къ тебѣ пріятно.

Боже отче от начала.
любовъ твоя мя избрала.
твои Сынъ зъ сквернаго мя, чисту
сотворилъ себѣ невѣсту,
радость, радость!
жизнь нетлѣнну, непремѣнну
намъ дасть въ небѣ,
убо его хвалить требѣ.

Псалтиръ гусли возиграйте,
сладцѣ музы Восклицайте!
да вѣчно возвеселюся,
съ женихомъ христомъ вселюся.
пойте, пойте!
торжествуйте, ликовствуй[те]
бога чтѣте,
всѣмъ сердцемъ благодарѣте.

Богъ богатствомъ мнѣ бываетъ,
коль мя сіе ввеселяетъ.
еще же на нь уповаю,
пойметъ мя онъ и до раю,
аминь, аминь. прийди свѣте
красный цвѣте,

тя желаю,
тя всѣмъ сердцемъ сжидаю.

ist nichts anderes als das berühmte Lied „Wie schön leuchtet der Morgenstern" von Philipp Nicolai (1556—1608).[64] — Die Übersetzung ist, wie man leicht ersieht, mit manchem Fehler gedruckt: eine Verbesserung mußte ich in der Strophe 6 machen (in Klammern), in der ersten Strophe muß man wohl die Zeile 7 in zwei Zeilen teilen.

Das nächste Lied ist wieder ein sehr bekanntes: „Was mein Gott will, das g'scheh allzeit", das Markgraf Albrecht von Brandenburg (1490—1557) zugeschrieben wurde.[65] Die Übersetzung (S. 38—41) folgt:

Еже богъ хощетъ на всяко
время, да будетъ тако.
воля его безъ примѣру
добра есть, крѣпку вѣру
имущимъ скоръ помагати,
от всѣхъ бѣдъ избавляти.
наказуетъ безмѣрно,
скорбящихъ тѣшитъ вѣрно.
Кто на бога уповаетъ,
посрамленъ не бываетъ.

Богъ мнѣ радость изобилна,
Богъ мнѣ надежда силна,
Богъ жизнь моя, притѣкаю
кѣ нему, на нь уповаю,
что хощетъ, къ сему готово
есть сердце мое, слово
его весма есть неложно,
и власамъ невозможно
нашимъ згибнуть, сохраняетъ
вся наша соблюдаетъ.

Изити убо отсюду,
желаю азъ да буду
съ богомъ въ небѣ непревратно,
аще ему пріятно,
егда же прийдетъ послѣдиый
смертныи часъ многобѣдный,
о Боже тебѣ вручаю,
въ руцѣ твои влагаю
душу, ты изволилъ стерти,
грѣхъ, адъ, и жало Смерти.

[64] Über Nicolai: RE³, XIV, 28 ff., ADB. XXIII, 667 ff., vgl. *Ph. Wackernagel,* Das deutsche Kirchenlied, V (1877), 276 ff., und *Koch,* op. cit. VIII, 271 ff.
[65] Vgl. *Goedecke,* II (1886), S. 202, Nr. 16; *Koch,* VIII, 361 ff.

Но аще молю услыши,
слезъ моихъ да не презрыши,
егда бѣсъ мя искушаетъ,
сѣтъ свою подвергаетъ.
да не впаду в ню, избави,
кто сего сердцемъ желаетъ,
того Богъ зашищаетъ.
съ радостію уповаю,
буди тако желаю.

Das letzte Lied endlich (S. 41—42) ist:

Посредѣ зла многа,
надѣюсь на Бога,
онъ мене не оставитъ,
от всѣхъ мя бѣдъ избавитъ.
ниже дасть мнѣ пропасти,
все лежитъ въ его власти.

Грѣхомъ искушаемъ,
не отчаяваемъ
есмъ, всю мою надѣю,
въ Іисусѣ имѣю.
ему хощу служити,
живъ и мертвъ его быти.

Аще и мертвъ буду.
користь мнѣ отсюду,
христосъ мой оживитель,
его же есмъ служитель.
егда гробъ мя обіиметъ,
Богъ душу мою пріиметъ.

Христе милостиве,
долготерпеливе!
насъ ратуя от смерти,
самъ изволилъ умерти.
чрезъ твою смерть дадеся
намъ жизнь, рай отверзеся.

Аминь воспѣваю,
сердечно желаю,
о христе не остави
насъ, на путь правъ исправи.
да тя прославляемъ,
вину величаемъ.

Das ist das Lied „Auf meinen lieben Gott trau ich in Angst und Not" von Siegmund Weingärtner (um 1609).[66]

[66] In der letzten Zeile bedeutet „вину" wohl das ksl. „вынy" = immer. Über Weingärtner und sein Lied: *Goedecke*, II (1886), S. 196, Nr. 121; *Koch*, VIII, S. 375 ff.

Die Übersetzungen sind in der gewöhnlichen Art der ukrainischen „Kanten“ (= cantus), d. h. geistlichen Lieder gehalten;[67] sprachlich enthalten sie zahlreiche Ukrainismen, vor allem in der Phonetik.[68]

Interessant ist es zu vermerken, daß diese fünf Lieder, wohl auf Anregung des Waisenhaus-Kreises, auch auf anderen Wegen Eingang bei den Slaven gefunden haben. Wenn wir in der fast gleichzeitig mit unserem Druck (1737) erschienenen Leipziger Ausgabe des slovakischen Gesangbuches, das außer den alten Beständen des „Tranoscius“[69] zahlreiche Ergänzungen enthält, auch diese fünf Lieder wiederfinden,[70] so bedeutet das nicht viel. Aber schon viel früher, wohl vor 1710, hat der Pastor Ernst Gluck in Moskau, der, ebenso wie der spätere Bearbeiter seiner Übersetzungen Magister J. W. Paus(e), in Verbindung mit Halle stand, neben einem halben Hundert protestantischer Kirchenlieder auch unsere fünf Lieder übersetzt. Obwohl Gluck durch seine Übersetzungen die Entwicklung der russischen Versdichtung zu beeinflussen vermocht hat,[71] sind seine Übersetzungen viel schwächer als die Todorškyjs, was uns allerdings bei den dichterischen Arbeiten eines Ausländers in einer ihm zunächst fremden Sprache nicht wundern darf.[72]

---

[67] Die dichterische Form der Übersetzungen Todorškyjs bespreche *ich* in den im Druck sich befindenden „Studien über die ukrainische Barockdichtung“.

[68] Über die Ukrainismen in der Sprache Todorškyj siehe *meinen* Aufsatz in „Naša Kul'tura“, 1936, I und III. Hier vermerke ich nur kurz: Verwechslung von „ы“ und „и“ : обикаютъ, синомъ, вздихаю, лесты, твары, рубыны, любвы, призрыши usf.; „ѣ“ = „и“: Reim „чисту: : „невѣсту“ Wechsel von „у“ und „в“ : вдаряютъ, вдрученну, ввеселяешъ; Präposition „съ“ = „зъ“ : зъ гладомъ, зъ адомъ, зъ Іесея; Imperativ auf — ѣте : отидѣте, und sogar — чтѣте usf. Lexikalische Ukrainismen sind recht zahlreich.

[69] Vgl. *W. Stökl* in „Kyrios“, 1937, S. 3.

[70] Cithara Sanctorum, Leipzig 1737, Nr. 548, (S. 479), 775 (S. 699), 1081 (S. 962), 985 (S. 887), 1028 (S. 924). „Wie schön leuchtet ...“ befand sich allerdings schon im alten Tranoscius (*Vilikovský*, in: „Bratislava“, X, 1—2, S. 88), wurde auch von Comenius übersetzt (*A. Škarka*, in: „Archiv ... Komenského“, XIV, 1938, 31, 68, 72, Nr. 20). Die Übersetzung „Was mein Gott will ...“ wurde im alten Tranoscius aus dem čechischen Kantional von Kalsperk übernommen (*J. Ďurovič*, in: „Bratislava“, X, 1—2, 135, Nr. 119). Daß alle fünf Lieder in den späteren Tranoscius-Ausgaben standen, ersehen wir aus dem Verzeichnis bei *Stökl*, op. cit. Daß die Leipziger Ausgabe des Tranoscius mit der Tätigkeit des Francke-Kreises zusammenhängt, darüber — in *meiner* demnächst erscheinenden Veröffentlichung des Briefwechsels des Francke-Kreises mit den Preßburger Protestanten.

[71] Vgl. über die Übersetzungen Glucks *V. Peretc*, Istoriko-literaturnyja izslědovanija i materialy, Bd. III, St. Petersburg 1902.

[72] Die zit. fünf Lieder finden wir bei *Peretc*, op. cit. im Anhang Nr. 32 (S. 55), 43 (S. 71 f.), 44 (S. 72 ff.), 45 (S. 74 f.), 48 (S. 79 f). Vgl. den Anfang des Liedes „Wie schön leuchtet“: „Звѣзда какъ яснеть утренная / Из корене Езсеова : / Христосъ о нас рождался; / Небѣсной царь и Бога Сынъ, / Жених мой, твой любезной чинъ / Со мною обручался, / Сладко, гладко, / благодатно и приятно, / милостивѣ, / красно, вѣрне, праведливе“. Ich möchte hier noch vermerken, daß bei *Peretc* auch

Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch die Übersetzung des „Te Deum laudamus", die in unserem Druck und ebenso im Hallischen russischen Psalmendruck[73] veröffentlicht ist, ebenso von Todorśkyj stammt.

Die letzten Seiten (42—48) des neuaufgefundenen Druckes enthalten ein Gebet: „Молитва похвалная къ Господу нашему Іисусу Христу". Das Original dieses Gebets, das ebenso eine Übersetzung zu sein scheint, kann ich leider nicht feststellen.[74]

(Anhang, S. 110) ein Brief von A. H. Francke an Paus vom 24. September 1701 (in russ. Übersetzung) abgedruckt ist, der den Francke-Forschern entgangen ist.

[73] Vgl. „Zeitschr. f. slav. Philol.", XV, 1/2, S. 76 ff., wo auch der Text des Liedes abgedruckt ist.

[74] Der Anfang lautet: „Іисусе Христе ты еси моя любвы, ты моя радость, ты мой свѣтъ, ты мое спасенiе, ты моя красота, ты мой царъ, ты мой пастырь, ты мой женихъ, ты мой вѣчный архiерей, ты моя жизнь, ты моя премудрость..." Der Schluß: „О Хрiсте спасителю за вся твоя неисчисленная ко мнѣ грѣшному и ко всему роду человѣческому благодѣянiя, за спасителную твою страсть, за поносную на крестѣ смертъ, буди тебѣ честь слава и държава съ безначалнимъ твоимъ отцемъ и съ пресвятимъ благимъ и животворящимъ твоимъ духомъ, нинѣ и присно и во вѣки Вѣковъ. Аминь".

Wissenschaftliche Chronik.

Die Kirchen im Vorderen Orient zwischen den Völkern und Staaten.

Ein Rückblick auf das Jahr 1939.

„Mars regiert die Stunde", auch am Himmel des Vorderen Orients. Die alte These, daß dort Politik und Religion sich nicht sauber trennen lassen, wird sich in den Stürmen des neuen Jahres bestätigen; und dieses Ineinander gibt schon den Ereignissen des vergangenen Jahres ihre eigentümliche Spannung.

1. Rein innerkirchlich ist nicht viel geschehen. Wir erwähnen den Wechsel im griechisch-orthodoxen Patriarchat von Alexandrien.[1] Von größerer Bedeutung für das weitere Schicksal der weitzerstreuten armenischen Kirchengemeinschaft könnte der gewaltsame Tod des gregorianischen Katholikos von Etschmiadzin werden: denn „das geographische Symbol der für die Armenier so charakteristischen Ineinanderschau von Volk und Kirche"[2] würde verloren gehen und damit viel ideelle Kräfte, wenn die Vorschläge Gestalt gewinnen, den Sitz des kirchlichen Hauptes zu verlegen, sei es nach Antelias bei Beirut oder nach Jerusalem.

Die katholische Arbeit an den getrennten Kirchen, die innere und organisatorische Festigung der unierten Kirchen geht im stillen weiter.[3] In siegreichem Vormarsch ist der Unionsgedanke in Abessinien. Für dieses Werk wurde im Orient der Tod Pius XI. als großer Verlust empfunden — und als Verpflichtung für die Zukunft.[4] Allerdings werden auch immer wieder die mancherlei Hemmungen sichtbar, unter denen dieses Werk steht. So soll der maronitische Patriarch Arida den von Kardinal Tisserant im Juni 1939 abgehaltenen eucharistischen Kongreß von Beirut in der Stille boykottiert haben. Wie oft die Verbindung Roms mit westlichen Mächten, besonders Frankreich, zur Schwäche der katholischen Position wird, zeigt die Tatsache, daß sich die irakische Regierung mit Erfolg gegen einen apostolischen Delegaten wehrte, der Staatsangehöriger eines Großstaates sei; übrigens wurde der Sitz dieses Delegaten aus Mosul, dem Zentrum der christlichen Minderheiten, jetzt nach Baghdad verlegt — man stößt in die Mitte des Landes vor und hat starken diplomatischen Ehrgeiz.

Einen lange nicht gehörten Ton brachte die Einladung des Vatikans an den ökumenischen Patriarchen zur Papstkrönung. Sollte man darin wirklich den ersten Schritt zur Aufnahme normaler Beziehungen der beiden Kirchen sehen dürfen?[5]

Daß neben dem Werk Roms doch auch noch andere Kräfte am Werke sind, die — ohne kirchlichen Ehrgeiz — an den getrennten Kirchen des Ostens arbeiten, zeigen etwa Nachrichten über Evangelisationsbewegungen in der koptischen

---

[1] Nikolaos V. starb am 3. März 1939, vgl. Kyrios 1938, H. 4, S. 355, sein Nachfolger ist Christophoros II., bisher Metropolit von ez-Zaquaziq — also ein einheimischer Bischof.

[2] „Der Orient", XX, S. 97 ff.

[3] Ein eindrucksvolles, wenn auch kleines Beispiel gibt Oriente Moderno (1939, S. 493) an der Arbeit der melchitischen Missionare von Sankt Paul im Libanon und in Transjordanien: gegründet 1903, jetzt 2 Bischöfe, 16 Priester, 36 Scholastiker und Brüder; Arbeitsfelder: geistliche Übungen für Klerus und Laien, Schule (2 Kollegien mit 550 Schülern), Veröffentlichung von liturgischen Büchern, Propaganda unter den Nichtunierten.

[4] Einen Überblick über die Arbeit des Papstes für die Union gibt *M. Bierbaum*, Leben und Werk Pius XI., 1937, S. 105 ff.

[5] Evang. Deutschland, 1939, Sp. 132.

Kirche von Aswan und Umgebung: selbst gegen den Protest der Ortspriester geht die Gemeinde mit.[6]

2. All dem gegenüber wachsen dem Islam die Schwingen. Wie stark sein Selbstbewußtsein gegenüber der christlichen Welt ist, zeigt die Tatsache, daß König Faruq neuausgebildete Missionen für Europa feierlich verabschiedete; zeigt auch die Meinung einer arabischen Zeitung, der Islam sei jetzt die beste Religion für Deutschland: auch er stelle sich gegen Christus und sei wahrhaft gottgläubig mit seinem Glauben an den Allmächtigen und die Vorsehung.

Ob die vielbesprochene Nachricht von einer Schwenkung der Türkei unter der Führung des neuen Präsidenten Inöni zu einer islamischen Politik Gehalt hat, kann erst die Zukunft zeigen. Die Ereignisse im Hatay-Staat reden eine andere Sprache: dort haben die türkischen Behörden sofort die Rezitation des Koran und des Gebetsrufes in Türkisch verfügt.

3. Nun haben aber die großen politischen Ereignisse ihre Wellen auch in die Welt der Religionen und der Kirchen geworfen. Die Politik wird weiterhin das Schicksal der Religion, auch des Christentums, mitgestalten.

Frankreich sammelt ein Heer in Syrien, der Vordere Orient soll wohl Operationsbasis für große Unternehmungen werden. Man hat auch im vergangenen Jahr den Boden weiter bereitet und sich den Rücken gesichert unter dem Leitwort divide et impera. Ein Gleichgewicht der Kräfte, das nur unter Frankreichs Führung gehalten werden kann, wird stets neu geschaffen. Dem diente eine gemeinsame syrisch-französische Erklärung betreffend die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse, — „la France tenue par la perennité de ses traditions“. Dem diente der Versuch einer Neuordnung der Verhältnisse des status personnel, gegen den Mohammedaner und Christen je von ihrem Standpunkt aus protestierten. Dem diente der harte Zugriff, die Suspension der syrischen Verfassung und die Übernahme der Regierungsgewalt im Juli 1939. Dem diente der Vertrag mit der Türkei über die Abtretung des Sandschak Alexandrette, wobei die sonst so eifrig geschützten Minderheiten, hier die christlichen, besonders die Armenier, und die arabischen, kalt preisgegeben wurden.[7] Dem dienten die mannigfachen verwaltungsmäßigen Sonderregelungen für verschiedene syrische Gebiete, die Alauiten, den Djebel Druse und die Djezirah.[8]

Interessant ist, wie Frankreich hier die Kunst übt, sich gleichzeitig als Schützerin der orientalischen Christen und als Freund der islamischen Welt zu zeigen. So erklärte der neuernannte hohe Kommissar Puaux am 5. Januar 1939 im Temps: „Unsere Mission — bestätigt vom Heiligen Stuhl — war immer der Schutz der mit Rom unierten Kirchen; aber seit einem Jahrhundert ist Frankreich auch eine große mohammedanische Macht, und keine andere europäische Nation hat soviel Verständnis und Sympathie für die geistigen Kräfte des Islam.“ Dazu noch eine Äußerung desselben Mannes, die über den augenblicklichen Anlaß hinaus einen Blick tun läßt in das Herz des Franzosen (oder vielleicht besser in sein politisch-propagandistisches Arsenal?). Beim Antrittsbesuch des neuen Vertreters Frankreichs beim Mufti von Beirut hatte dieser — eine

[6] Wie notwendig eine innere Stärkung dieser Kirche wäre — sie kann doch nur aus dem Evangelium kommen — zeigt, daß Wohlunterrichtete mit 1000 Übertritten zum Islam rechnen, wo in der gleichen Zeit nur 5 Mohammedaner zum Christentum übertreten.

[7] Mohammedanische Kreise betonten die Auslieferung ihrer Glaubensgenossen an den laizistischen türkischen Staat, und unter Christen und Mohammedanern setzte eine starke Auswanderungsbewegung ein. — Nur die Arbeit der französischen Missionen an der katholischen Bevölkerung ist vertraglich gesichert.

[8] Da taucht dann auch die berüchtigte Bestimmung wieder auf, daß die Verteilung der öffentlichen Ämter verhältnismäßig unter den verschiedenen religiösen Gemeinschaften zu erfolgen habe.

deutliche Warnung! — hingewiesen auf die Empfindlichkeit der ganzen islamischen Welt für Störungen an einer Stelle („un vase qui vibre tout entier au moindre choc à l'une de ses parties“). Puaux antwortete: „Es gibt in Ihrer Religion einen Grundsatz des Universalismus, der Sie in einer Zeit, wo Partikularismus und Exklusivismus triumphieren wollen, Frankreich annähert in seinem Bestreben, seine großen Grundsätze zu verteidigen, die Gerechtigkeit und das Recht, Prinzipien, die über alle Rassenunterschiede alle Menschen verbinden müssen.“[9]

Merkwürdig ist nun im Blick auf die Vergangenheit nur, wie wenig beide Teile, Mohammedaner und Christen, aus den Erfahrungen mit Frankreich und England gelernt haben. Die Mohammedaner Palästinas erklären durch den Mund einer Abordnung des Mufti, sie würden sich im Fall eines Konflikts zwischen England und Deutschland loyal gegen England verhalten — eine Erklärung, die allerdings wohl einfach die Folge eines gewissen Zusammenbruchs des arabischen Kampfes infolge allgemeiner wirtschaftlicher Verelendung der Bevölkerung genannt werden muß.

In Ergebenheitserklärungen gegen Frankreich wetteifern die verschiedenen christlichen Gemeinschaften. „Man hat mir gesagt, Frankreich sei sozialistisch geworden, es achte die religiöse Freiheit nicht mehr. Ich weiß nichts davon. Frankreich mag bonapartistisch sein, oder royalistisch, oder radikal, oder sozialistisch, oder sogar kommunistisch, für mich bleibt es meine Mutter Frankreich“, erklärte der maronitische Patriarch Hoyek 1925.[10] So der jetzige Patriarch beim Empfang des Generals Weygand im Februar 1939. „Ich habe die Liebe zu Frankreich mit der Muttermilch getrunken. Ja, jeder Maronit wird mit dieser Liebe geboren. Gesegnet sei diese schöne Nation, sein sympathisches Volk, gesegnet seine Regierung, die für den Frieden der Welt arbeitet, gesegnet sei der tapfere und ruhmvolle General Weygand!“[11] Ebenso äußerten sich die Orthodoxen: „Wir haben Frankreich immer jeder anderen Nation vorgezogen. Frankreich war für uns ein zweites Vaterland, dessen Grundsätze der Menschlichkeit und Gerechtigkeit wir studiert haben.“[12]

Auch die politischen Führer des Arabertums wissen nichts anderes. Der Emir von Transjordanien erklärt der Presse im Juni 1939: „Ich proklamiere kategorisch für Syrien und Palästina die Notwendigkeit, mit Frankreich und Großbritannien verbunden zu bleiben. Die letzten Ereignisse in Europa und die von gewissen Nationen begangenen Übergriffe verpflichten die kleinen Nationen, sich zu sammeln und eine gemeinsame Front gegen jeden möglichen Angriff zu bilden.“[13]

Seltsame Welt des Orients! Bei allen Teilen: nichts gelernt und nichts vergessen. In solcher Verfassung geht diese Welt, gehen die christlichen Kirchen des Orients in den neuen Krieg, der mitten durch das „christliche“ Abendland hindurchgeht. Wie wird er sich für die Christen des Orients auswirken? Kann er etwas anderes bewirken als Zerstörung, wo so wenig Klarheit und Sicherheit vorhanden ist![14]

Abgeschlossen Februar 1940.

Stuttgart (z. Zt. im Felde). *Karl Friz.*

---

[9] l'Orient Beirut 11. Februar 1939.

[10] Ebenda 12. Februar 1939.

[11] La Syrie Beirut 15. Februar 1939.

[12] So der orthodoxe Erzbischof von Beirut beim Empfang Puaux' (La Syrie Beirut 14. Februar 1939).

[13] Oriente Moderne 1939, S. 389.

[14] Anhangsweise sei doch auch hingewiesen auf die Zerstörung der deutschen kirchlichen Arbeit in Syrien und Palästina — wieder ein sprechender Anschauungsunterricht für die arabische und mohammedanische Welt über den Zustand des Abendlandes.

Schrifttum.

P. Hildebrand Beck O. S. B.: Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner. Rom 1937. XXIII u. 270 S. [= Orientalia Christiana Analecta, Bd. 114.]

Die Vorsehungs- und Vorherbestimmungslehre der Byzantiner, durch die der Verfasser einen Querschnitt zieht, ist nicht nur — um mit ihm selbst zu sprechen — „ein theologisches Sachgebiet, das in der griechisch-lateinischen Polemik so gut wie keine Rolle gespielt hatte"; sie ist ein Gebiet, das „die philosophisch-theologische Grundlage der byzantinischen Weltanschauung darstellt oder wenigstens darstellen müßte". Schon aus diesem Grunde, und weil hier Vorarbeiten sehr spärlich sind, dürfte die Arbeit des Verfassers, der den ganzen Fragenkomplex „nach dem Verhältnis Gottes zur Welt und zur Bestimmung des Menschen" mehr literar-historisch — im Gegensatz zur rein systematischen Darstellung bei *M. Jugie* (Theologia Dogmatica christianorum orientalium) — auf Grund eingehenden Studiums des mittelbyzantinischen Quellenmaterials untersucht, eine über das eigentliche Fachinteresse hinausreichende Bedeutung haben und bei all denen Anerkennung finden, die in die weltanschaulichen Diskrepanzen von Orient und Okzident einen tieferen, theologisch-religiös fundierten Einblick gewinnen möchten. Ist doch, was insbesondere das Vorherbestimmungsproblem betrifft, die Meinung sehr verbreitet, die ganze Prädestinationsproblematik — von Augustinus bis Calvin und weiter hinaus bis auf ganz monderne Versuche, den religiösen Sinn dieser Idee zu ergründen (*E. Troeltsch* u. a.) — sei ein spezifisches Produkt der abendländischen religiösen Gedankenwelt, das im christlichen Osten kaum jemals Anklang und Verständnis fand, eine Meinung, die zweifellos bedeutender Einschränkungen bedarf.

Die zeitlichen Grenzen, die der Verfasser seiner Darstellung setzt, erstrecken sich etwa vom Beginn des 8. Jahrhunderts bis zum Fall von Konstantinopel, genauer gesprochen, vom Damaskener bis auf die großen Abhandlungen des Gennadios Scholarios, obwohl letztere erst nach 1453 entstanden sind. Die sachliche Zusammenfassung der Vorsehungs- und Vorherbestimmungslehre begründet der Verfasser damit, daß die in der abendländischen Theologie übliche getrennte Behandlung beider Probleme dem Denken der byzantinischen Theologen nicht entsprechen würde, weil sie „die eigene Seinsweise der Vorsehung nur theoretisch ins Auge fassen", praktisch dagegen die Vorsehung in den Dienst der Vorherbestimmung stellen. Diese Begründung leuchtet durchaus ein. Auch ist das Ziel, das sich der Verfasser gestellt hat, wie gesagt, ein mehr literarhistorisches, als ein theologisch-systematisches; und das bedeutet unter anderem ein Erfassen dieser theologischen Probleme „in ihrer kulturellen und geistesgeschichtlichen Verflochtenheit mit dem byzantinischen Leben".

Der bei weitem umfangreichere erste Teil der Abhandlung ist der Charakteristik des literarischen Fundortes gewidmet. Der Verfasser stellt fest, daß letzterer zunächst in der Polemik und in der sogenannten Frage-Antwort-Literatur (den Ἐρωταποκρίσεις) der Byzantiner zu suchen ist; aber auch die monographischen Darstellungen und die in Byzanz niemals vollständig erreichten systematischen Gesamtdarstellungen der Theologie liefern wichtiges Material. Immerhin bestätigt diese Übersicht des literarischen Fundortes die Ansicht des

Verfassers, daß die Herausbildung der hier in Frage kommenden Lehren der Byzantiner in schweren polemischen Auseinandersetzungen mit dualistischen Sekten (Manichäer, Paulikianer, Bogomilen, Euchiten), mit dem Islam und mit dem Astralfatalismus vor sich ging, — eine Tatsache, die das spätere unbedingte Festhalten an den so gewonnenen „unveräußerlichen Grundlagen der byzantinischen Theologie“ verständlich macht. Die in diesem untersuchten Material aufgeworfenen Probleme und Lösungen werden vom Verfasser im zweiten Teil in ein System gebracht, indem das Kennzeichnendste der einzelnen Fragengruppen herausgehoben wird und diejenigen Theologen zu Worte kommen, „die ein Thema am entscheidendsten und am tiefsten“ angefaßt und behandelt haben. Denn auch die byzantinische Theologie hat das Recht, „nach ihren besten Vertretern beurteilt zu werden — auch wenn dieses Recht nur selten anerkannt wird“.

Aus dem Gesamtbilde der byzantinischen Theologie, das beim Leser der inhaltreichen Arbeit *P. Becks* entsteht, seien zum Schluß einige wenige, jedoch wesentliche, dieses Bild bestimmende Züge erwähnt. „Das große Verständnis und Interesse, das die griechischen Theologen der sogenannten negativen Theologie entgegenbrachten“, ihre apophatische Tendenz, veranlaßt sie, auch in der Vorsehung vor allem „einen Ausfluß aus der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens überhaupt“ zu sehen. „Es lebte etwas in ihnen von der Erkenntnis, welche Immanuel Kant in den Satz kleidete: Schließlich werde hier nicht die Sache Gottes verfochten, sondern die ‚unserer anmaßenden, aber ihre Schranken verkennenden Vernunft‘.“ „Eine der zähest festgehaltenen Grundanschauungen der Byzantiner“ ist ferner „der Glaube an den freien Willen des Menschen“, und im Problem Vorherbestimmung — Freiheit suchen sie auch bei Annahme eines *προορισμός* dem freien Willen den Primat zu sichern (Joannes von Damaskus, Markos Eugenikos, Gennadios Scholarios). Die präsentische Erkenntnisweise Gottes wird dabei betont. Hand in Hand mit dem Festhalten an der Willensfreiheit lebt bei den byzantinischen Theologen ein anderes griechisches kirchenväterliches Erbe fort: der weltanschauliche Optimismus, den der Verfasser — was insbesondere die spätbyzantinische Zeit betrifft — als inneres Verpflichtetsein, als das Trägertum einer hellen klaren Botschaft und Weltanschauung für die umwohnenden Barbaren, als eine dem tragischen Schicksal zum Trotz aufgenommene Adelsbürde kulturgeschichtlich deuten möchte.

Berlin. *K. Sereżnikov.*

Sergiusz Kulakowski: Pięćdziesiąt lat literatury rosyjskiej 1884—1934. Warschau 1939. 427 S. F. Hoesick.

Das Buch des bekannten russischen Gelehrten *Sergej Kulakovskij* (Sohn des hervorragenden Altphilologen und Byzantinisten der Universität Kiev, *Julian Kulakovskij*), eines Zöglings der Universität Moskau, der in Warschau als Dozent für russische Philologie und Literaturgeschichte tätig war, bringt auf 377 Seiten Text (wozu sich noch 50 Seiten für Bibliographie zugesellen) eine ungeheure Masse von Tatsachenmaterial. Fünfzig Jahre russischer Literaturgeschichte (1884—1934: einige Angaben reichen sogar bis ins Jahr 1936 hinein) müssen dargestellt werden. Die Literatur in Sowjetrußland nimmt ungefähr nur etwas über 100 Seiten davon ein, das übrige ist der vorbolschewistischen Literatur und der Literatur der russischen Emigration gewidmet. Ein Gedanke wird aber vom Verfasser besonders stark immer wieder betont — die Einheit der russischen Literatur: sie ist ein organisches Ganzes, wobei die verschiedenen Teile und Gruppen, bei aller Verschiedenheit und allen Gegensätzen, doch in einem gewissen Zusammenhang stehen, was besonders auf dem Gebiet der stilistischen und der künstlerischen Formengebung sich bemerkbar macht. Die Darstellung weist eine

Reihe von sehr großen Vorzügen, aber auch einige Mängel auf. Erstens ist der Verfasser ein hervorragender Kenner und dabei nicht bloß der großen Entwicklungslinien, sondern auch des entlegensten weniger bekannten Materials. Zweitens ist die Darstellung *Kulakovskijs* von einer großen Liebe zu ihrem Gegenstand und von einem feinen ästhetischen Urteil getragen. Eine stille Begeisterung leuchtet durch seine Zeilen hindurch — dort, wo er die ihm besonders kongenialen oder sympathischen Erscheinungen der russischen Literatur schildert. Das gilt hauptsächlich von der Literatur des beginnenden 20. Jahrhunderts, d. h. der Vorkriegsliteratur, ihrer Weiterentwicklung — den Symbolisten, Neorealisten, Akméisten, Suchern nach neuen künstlerischen Wegen, den Vertretern des stark mystisch gefärbten geistigen Alexandrinismus, mit seinem gelehrten Synkretismus, verbunden aber auch mit einem orgiastischen Sinnentaumel, — d. h. von allen den Strömungen, die so charakteristisch sind für die literarisch-geistige Atmosphäre Moskaus und Petersburgs in den letzten Vorkriegsjahren. Diesem ungeheuren Aufblühen eines vielseitigsten künstlerischen und geistigen Interesses und auch literarischen Könnens, diesem stürmischen Schaffensdrang, diesem kulturhistorischen und künstlerischen „Universalismus", der in den Moskauer Verlagen „Skorpion", „Musaget", „Alciona", in den Moskauer Zeitschriften „Věsy" („Die Wage"), „Zolotoe Runo" („Goldenes Vließ"), in den Petersburger Zeitschriften „Sěvernyj Věstnik" und „Mir Iskusstva" seine Hauptzentren fand, ist eine Reihe von spannend und glänzend geschriebenen Kapiteln gewidmet. Interessant und vorzüglich sind die Charakterisierungen Valerij Brjusovs, Vjačeslav Ivanovs und anderer Größen dieser Zeit. Seine Begeisterung für die dichterische Gestalt Andrej Bělyjs kann ich aber nicht teilen; ich halte Bělyj für einen „Bluffisten" in der Literatur, innerlich unecht und verzerrt. Die Darstellung dieser Periode — aus tiefgehendster Kenntnis aller ihrer Einzelerscheinungen — ist im ganzen glänzend und sehr gelungen. Die Hervorhebung des ungeheuren kulturellen Reichtums, der in dieser literarischen Blüte sich offenbart, ist durchaus berechtigt. Es sollte aber auch die geistige Fäulnis, das Ungesund-Sinnliche, die innere Verstiegenheit, das Verzerrte, innerlich Haltlose und dabei Schreiend-Dünkelhafte, das in diesen Erscheinungen gegeben war, mehr hervorgehoben werden. Aber wie schön und wie berechtigt ist die liebevolle, warme Darstellung der künstlerischen Leistung und der anziehenden menschlichen und künstlerischen Persönlichkeit des großen Stilisten Aleksej Remizov! Und wie vortrefflich die Charakterisierung des großen Lyrikers Innokentij Annenskij! Es wäre noch viel über dieses vortreffliche Buch zu sagen. Ich möchte hier aber die Aufmerksamkeit auf das letzte Kapitel — die Literatur der russischen Emigration (S. 335—377) lenken: denn es ist wissenschaftlich vielleicht ganz besonders wertvoll. *Kulakovskij*, der nicht bloß ein feinfühliger Kritiker, sondern auch ein Sammler von Tatsachen ist, hat hier — bisweilen, selbstverständlich, etwas flüchtig — das ausgedehnteste und wertvollste Material über die Literatur der russischen Zerstreuung — nicht bloß in Paris, Berlin und Prag, sondern auch in Riga, Reval, Warschau, Helsinki, Wiborg, Belgrad, Sofia, Charbin, Schanghai und Nord-Amerika, auch aus den Kreisen der akademischen Jugend — zusammengetragen. Dies ist eine ungeheure Leistung, gediegen und wissenschaftlich zuverlässig. Manchmal mutet es uns etwas katalogenhaft an. Aber von welcher Liebe wird die ganze Darstellung getragen, mit welcher Wärme wird — mit voller Berechtigung — auf die schwere Lage und dabei den hohen moralischen Mut und eine Reihe glänzender Leistungen der russischen Emigration hingewiesen.

Kulakovskij gibt auch hier eine Reihe von feinfühligen Charakterisierungen. Ich hebe nur hervor, was *Kulakovskij* über den jungen, früh verstorbenen, höchst talentvollen lyrischen Dichter Boris Poplavskij (1903—1935), über Antonin Ladinskij (geb. 1896) und seinen Roman aus der Römerzeit „Die

XV. Legion" (1937) sagt; ferner über die jubelnd-freudige Dichtung von D. Knut (geb. 1900), über die jungen russischen Dichter in Polen — besonders die Sammlung lyrischer Gedichte „Nebesnyj plug" („Himmelspflug") 1937 — von Jurij Klinger (geb. 1909); über die feinfühlige Romandichterin Nina Berberova (geb. 1901). Dem großen Darsteller des russischen religiösen Volkslebens, Ivan Šmelev, ist aber *Kulakovskij* leider nicht gerecht geworden.

Es ist aber auch Wichtiges an dem Buch von *Kulakovskij* auszusetzen: Die geistigen, weltanschaulichen Hintergründe kommen zu kurz, sein Interesse gilt allzusehr dem Künstlerisch-Formellen. Daß es getragen wird von großen weltanschaulichen Erlebnissen, daß es genährt wird aus den Tiefen des geistigen Lebens, daß es innigst mit den geistigen Schicksalen des Volkes zusammenhängt, kommt in diesem Buche nicht genügend zum Ausdruck.

Man kann sich jedoch freuen, daß diese wertvolle Arbeit erschienen ist, und nur wünschen, daß sie (vielleicht in einer vom Verfasser etwas umgearbeiteten und vielleicht auch etwas in der Richtung der weltanschaulichen Hintergründe erweiterten Fassung) auch dem deutschen Leser, der sich für neue russische Literatur interessiert, zugänglich gemacht wird. Es ist das Buch eines gediegenen Gelehrten und eines Patrioten seines Volkes.

Königsberg (Pr). *Nikolaus v. Arseniew.*

Józef Birkenmajer: Bogarodzica Dziewica. Analiza tekstu, treści i formy. Lemberg ohne Jahr (1938). 192 S. mit einer Tafel.

Trotz der zahlreichen Untersuchungen über das alte polnische Marienlied, das in den Handschriften seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts bekannt, aber sicherlich älter, vielleicht viel älter ist, vermochte die Forschung bis jetzt die meisten mit dem interessanten Werk zusammenhängenden Fragen nicht endgültig zu lösen. Der Verfasser, der schon früher „Bogarodzica Dziewica" einige Aufsätze gewidmet hat, bietet jetzt in einer Monographie eine zusammenfassende Darstellung und Fortführung seiner Forschungsergebnisse.

Nur kurz stellt der Verfasser die Daten zur älteren Geschichte des polnischen religiösen Liedes zusammen (1—10), um dann die Angaben über die erhaltenen älteren Texte des Liedes „Bogarodzica Dziewica" mitzuteilen und vor allem die 11 Texte aus dem 15. bis 16. Jahrhundert zum Abdruck zu bringen (11—38). Das dritte Kapitel ist der Sprache des Liedes gewidmet (39—64), wobei besonders die eventl. kirchenslavischen Elemente berücksichtigt werden. Den zentralen Teil des Buches bilden die Kapitel IV—V. Zunächst behandelt *Birkenmajer* „die theologische Grundlage" des Liedes (65—109). Die allgemeinen Gedanken, Wendungen, Bilder des Liedes, wie „Bogarodzica"- Θεοτόκος „Dziewica"- Παρθένος sind natürlich überall zu treffen, der Verfasser weist jedenfalls auf einige Parallelen in der byzantinischen Liturgie hin; da in den ersten beiden Strophen neben Maria auch Christus und Johannes der Täufer erwähnt werden, glaubt der Verfasser das Lied mit der ikonographischen Verbindung derselben drei Gestalten auf den sogenannten „Deisis" (δέησις)-Ikonen in Zusammenhang stellen zu dürfen. Auch „Kyrie eleison" als Refrain einer Marianischen griechischen Hymne wird als Parallele zu „Bogarodzica Dziewica" angeführt, da im polnischen Lied die erste Strophe mit „Kyrie eleison" endet. Von den weiteren Einzelhinweisen auf die theologischen Parallelen zum altpolnischen Lied ist besonders der Hinweis auf die Bitte um Vergebung der Sünden durch Vermittlung der hl. Jungfrau und Johannes des Täufers wichtig. Der Verfasser glaubt, daß durch diese Überlegungen und Vergleiche auch die ursprüngliche Zugehörigkeit einer Reihe weiterer Strophen zu dem Lied erwiesen ist. — Eigentlich noch interessanter sind die hymnischen Parallelen (Kapitel V, 110—151), wo

wir wiederum vorwiegend griechische Parallelen finden, aber auch zahlreiche lateinische, neben den Hinweisen auf die Ähnlichkeit in einzelnen Wendungen mit dem alten čechischen Lied „Hospodine pomiluj ny". Diese zahlreichen Parallelen sollen nun die These des Verfassers erhärten, daß „Bogarodzica..." entweder von der griechischen Hymnologie unmittelbar — oder vielleicht durch die Verbindung der lateinischen Hymnologie des 9. bis 11. Jahrhunderts, die den griechischen Vorbildern mehr oder weniger treu folgte, abhängig ist. Die Argumentation der Kapitel IV—V scheint zunächst sehr überzeugend zu sein. Wenn man aber überlegt, wie steif eigentlich die Bestandteile der christlichen Hymnik sind, von dem Wortschatz angefangen bis zu den festen Redewendungen, so kann man in dem reichen und interessanten Stoff, den uns der Verfasser hier vorführt, keinesfalls einen überzeugenden Beweis der wirklichen Abhängigkeit des polnischen Liedes von der griechischen oder der lateinischen Hymnologie des 9. bis 11. Jahrhunderts sehen. Die beachtenswerte Hypothese des Verfassers bleibt doch nur eine neue Hypothese. Vor allem könnte das Lied auf Grund der Bekanntschaft nur mit ein paar Vorbildern, ja sogar mit einem einzigen Lied, geschaffen worden sein, so daß man den Leser davor warnen soll, weitgehendere kulturgeschichtliche Schlüsse aus der Hypothese *Birkenmajers* zu ziehen (der Verfasser ist in diesem Sinne sehr vorsichtig), und etwa auf eine nähere Verbindung des alten Polen mit dem griechischen Kulturkreis schließen zu wollen. Noch am überzeugendsten scheint mir das nächste Kapitel (VI, S. 152—173) zu sein, das eine gewisse metrische Verwandtschaft zwischen „Bogarodzica" und der byzantinischen Hymnik feststellt.

Das interessante und anregende Buch wird durch eine Zusammenfassung (in welcher auch ein Versuch der Wiederherstellung der ursprünglichen Form des Liedes — 14 Strophen! — gegeben wird) und eine Bibliographie (über 150 Titel) abgeschlossen.

Interessant und anregend ist das Buch jedenfalls, wenn auch seine Ergebnisse nur als Hypothesen anzusehen sind.

Halle a. d. Saale. *Dm. Čyževśkyj.*

F. M. Bartoš: Bojovníci a mučedníci. Obrázky z dějin české reformace. Prag 1939, 187 u. 5 unn. S.

Derselbe: O kalich. Prag 1939, 16⁰, 86 u. 2 unn. S.

Derselbe: Knihy a osudy. Prag 1939, 16⁰, 88 S.

Der bekannte čechische Kirchenhistoriker hat in diesen drei Bänden seine kleineren Aufsätze gesammelt, die alle die Geschichte der „čechischen Reformation" vom 15. bis 18. Jahrhundert betreffen. Die Aufsätze sind alle populär gefaßt, haben keinen wissenschaftlichen Apparat, keine Anmerkungen, keine bibliographischen Hinweise. Und doch möchte man diese kleinen Sammelbände jedem empfehlen, der sich für die Geschichte des Hussitentums, der Böhmischen und Mährischen Brüder, z. T. auch des Luthertums bei den Čechen interessiert. Auch den Anklängen an das Hussitentum bei den anderen Völkern widmet der Verfasser oft seine Aufmerksamkeit. — Sehr viele Aufstäze, auch wenn sie offensichtlich Referate eigener oder fremder Arbeiten sind, enthalten Hinweise auf unbekannte oder mindestens in Vergessenheit geratene Tatsachen, Anregungen zu Arbeiten, die z. T. vom Verfasser selbst inzwischen durchgeführt worden sind. Wenn vieles im Rahmen der populären Aufsätze nur angedeutet oder ohne Beweise ausgesprochen ist, so wird der Leser durch die große Weite der Gestalten und Ereignisse reichlich entschädigt, die in den drei Bändchen berührt, erwähnt, manchmal auch eingehender besprochen sind. Recht vieles ist in einer wissenschaftlichen Beleuchtung in anderen Arbeiten des Verfassers schon ausführlicher

dargelegt. Aber auch die Darstellung leichterer Art, wie sie in diesen Büchern jetzt gegeben wird, kann vielfach willkommen sein.

Manche Kapitel sind auch für den Historiker des Luthertums — und zwar auch des deutschen Luthertums — von Interesse: ich möchte hier auf einige Aufsätze hinweisen, die dieses Thema betreffen; wir finden im Buche „Bojovníci a mučedníci“ Aufsätze über Velenius und Krasonický, über Kepler (der Verfasser wirft die Frage auf, ob Keplers religiöser Standpunkt nicht durch seine Bekanntschaft mit den Böhmischen Brüdern beeinflußt worden ist), über Wallenstein, über die Salzburger Exulanten 1731—1732 (im Archiv des Hallischen Waisenhauses befinden sich u. a. noch unbenutzte Briefe von Sarganek und andere, die diese traurige Episode beleuchten), über den Grafen F. A. von Sporck (in demselben Archiv befindet sich u. a. auch die Abschrift einer Urkunde zu dem gegen von Sporck geführten „Ketzerprozeß“, die, wie es scheint, auch von *H. Benedikt* in seinem Buche über von Sporck nicht ausgenutzt worden ist). Das Bändchen „Knihy i osudy“ beginnt mit einer flüchtigen Skizze der Beziehungen Luthers zu den Böhmischen Brüdern. — Manche Aufsätze berühren auch die Geschichte des polnischen Protestantismus.

Die Bändchen erinnern wiederum daran, daß eine Zusammenfassung der neuesten Hussiten-Forschung in deutscher Sprache dringend zu wünschen wäre.

Halle a. d. S. *Dm. Čyževśkyj.*

Konrad Hoffmann: Volkstum und ständische Ordnung in Livland. Die Tätigkeit des Generalsuperintendenten Sonntag zur Zeit der ersten Bauernreformen. (Schriften der Albertus-Universität. Geisteswissenschaftliche Reihe, Bd. 23.) Königsberg (Pr) / Berlin 1939, 153 S. Ost-Europa-Verlag. 5,80 RM.

Der Generalsuperintendent Karl Gottlob Sonntag gehört zweifellos zu den markantesten Persönlichkeiten in der Geschichte des Baltikums an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Seine Wirksamkeit ist für das Land und seine Kultur von so großer Bedeutung, daß er mit Recht als einer der erfolgreichsten Kirchenmänner von Livland gelten kann. Manches verbindet ihn auch mit Herder, der ihn nach Riga empfohlen haben soll und als dessen Fortsetzer er in der Volkstumspflege und in der Begründung des baltischen Idealismus angesehen werden darf.

Angesichts dieser Tatsache erscheint es seltsam, daß sich die baltische geschichtliche Forschung so wenig mit Sonntag beschäftigt hat. Um so dankenswerter ist der vorliegende Versuch, seine Wirksamkeit in den entscheidenden Jahren der Bauernreform unter wenigen Gesichtspunkten zusammenzufassen. Dem Verfasser stand der Nachlaß Sonntags (Briefe, Denkschriften und Akten) in den Archiven von Riga zur Verfügung, der reichhaltiges Material bot. Nach einer kurzen Skizzierung der Jugendgeschichte dieses vielseitig begabten Mannes, der als Kandidat aus Sachsen nach Riga kam, wird seine erste Wirksamkeit in Schule und Kirche geschildert und die religiöse und sittliche Anschauung dargestellt, die er in seinen Predigten entfaltete. Äußerlich macht Sonntag einen ungewöhnlich raschen Aufstieg durch. Mit 26 Jahren Oberpastor, mit 38 Generalsuperintendent, führt er die livländische Kirche bis 1827 mit fester Hand und legt den Grund zu ihrer äußeren Festigung in Verfassung und liturgischen Formen. Seine Landtagspredigten von 1795 und 1803 erregten Aufsehen. Seine Tätigkeit ist vielseitig, fruchtbar und wirkungsvoll. Auf verschiedenen Gebieten, in der Kirchen-, Sozial- und Schulpolitik hat er Wesentliches geleistet. Mit den führenden Geistern seiner Zeit stand er in freundschaftlichen Beziehungen (Parrot, F. v. Sievers und Graf Mellin).

Sonntag gab in maßgeblicher Weise Anstoß zur Bauernreform. Mit der

Agrarfrage war notwendigerweise die Frage der Schule und der Bildung des Landvolkes verbunden. Hier hat Sonntag in schwerem Kampf mit den staatlichen Schulbehörden gestanden, um das Recht der Kirche zu verfechten. In der kirchlichen Praxis wirkt er anregend, besonders in Fragen der pädagogischen Behandlung der Nationalen. Hervorgehoben zu werden verdient auch seine Tätigkeit als Organisator der kirchlichen Schulorgane in Livland. Für seine Zeit beachtlich ist sein Eintreten für die Selbständigkeit der Kirche und sein eigenstes Anliegen, die religiöse Erneuerung, mit dem er über den aufklärerischen Rationalismus hinauswächst.

Die Darstellung, die Sonntag in dieser Arbeit gefunden hat, ist so erfreulich, daß die Mängel, die durch eine isolierende Betrachtungsweise entstanden sind, leicht vergessen werden.

Berlin. *Robert Stupperich.*

Verantwortlich für den redaktionellen Teil: Professor Dr. Dr. Hans Koch, Sofia; für Anzeigen: Erich Werner, Königsberg (Pr). I. v. W. g. Pl. 1. Verlag: Ost-Europa-Verlag, G. m. b. H., Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Straße 6/8, Fernsprecher: Sammelnummer 34422. Druck: Otto v. Mauderode, Tilsit. / Printed in Germany.